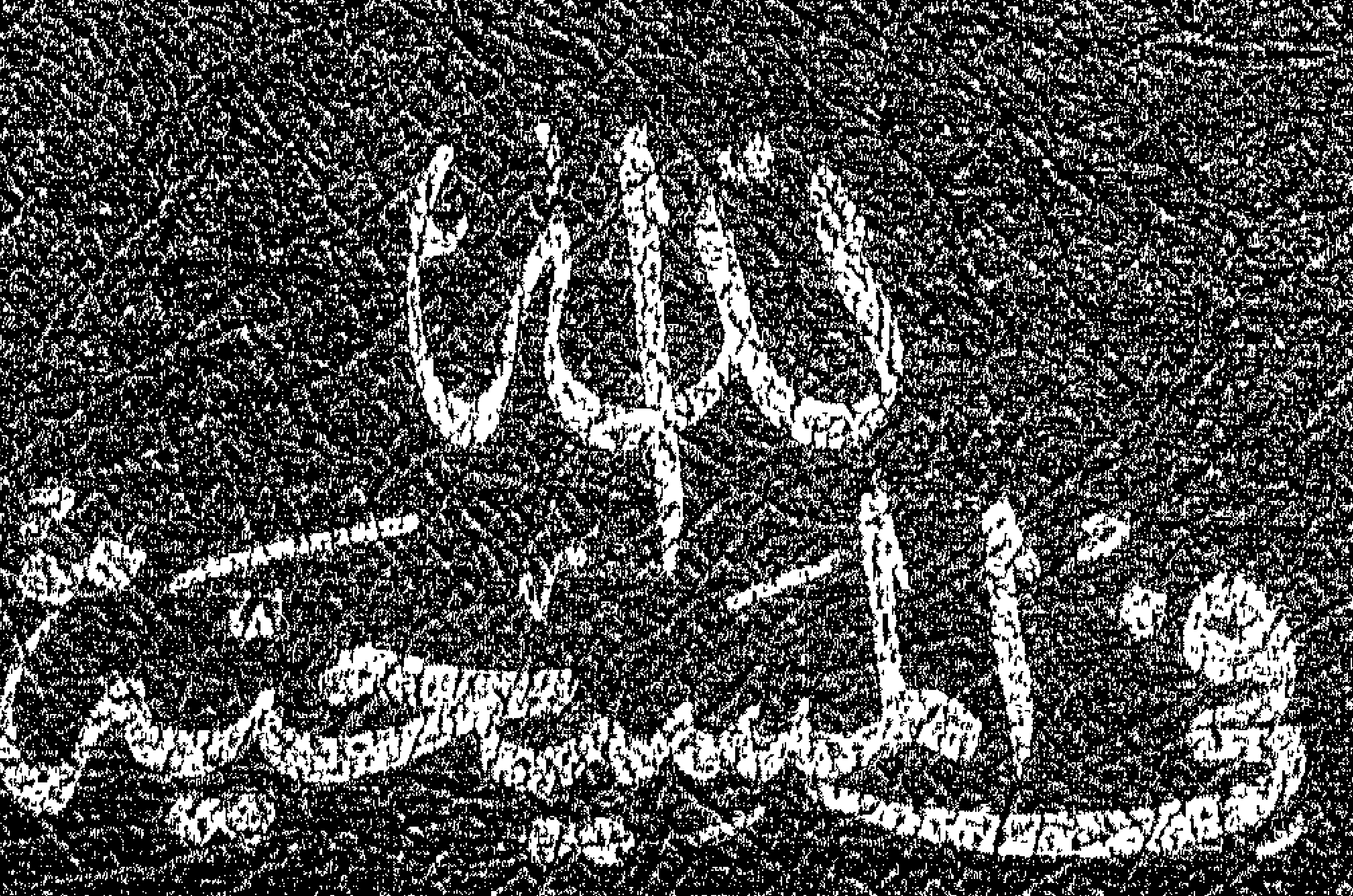


عوض سمعان

الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة
٧ شارع الشيخ ريحان جاردن سيتي مصر

الله

في المسيحية

بقلم

عوض سمعان

وهو يحتوي على ثلاثة كتب:

١ - الله بين الفلسفة والمسيحية

٢ - الله، ذاته ونوع وحدانيته

٣ - الله، طرق إعلانه عن ذاته

الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة

٧ شارع الشيخ ريحان جاردن سيتي - مصر

رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٤٣ / ١٩٩٣
دار الطباعة القومية بالفجالة

مقدمة

لما كان «الله» أعزّ من لدينا من كل عزيز في الوجود، ورأيتُ رجال الدين والفلسفة يختلفون فيما بينهم من جهة ذاته اختلافاً ليس بالقليل، أردت أن أعرف الحقيقة بنفسي، وأقف على أسباب الخلاف بينهم من نحوها.

وقد حاول كثيرون من رجال الفلسفة، توضيح إعلانات الكتاب المقدس عن ذات اللّه، أو بالحري عن ثالوث وحدانيّته، حتى يستطيع الناس فهمها وإدراكها، لكنهم لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً، لأنهم انحرفوا عن أقواله، واعتمدوا على عقولهم وحدها.

ولكن عندما هممت بالبحث في ذات الله، وجدت أنها تسمو فوق العقل والإدراك سمواً لا حدَّ له، فاستولى عليَّ الحزن، ودبّ في نفسي اليأس والفشل. وبينما أنا على هذه الحال، أحسستُ كأن صوتاً يناديني، كما نادى موسى من قبل: «إخلع حذاءك من رجليك، لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة» (خروج ٣: ٥). فصدعت للأمر على الفور، ثم أخذت أتأمل في ذات الله، على قدر ما أحسن تعالى به إليَّ من إدراك.

لا ينبئ الكتاب المقدّس عن وحدانيّة الله فحسب، بل ينبئ أيضاً عن كنه ذاته، التي تسمو فوق العقل والإدراك سموّاً لا حد له - فالكتاب المقدّس، لا ينبئ فقط أن اللّه لا شريك له ولا نظير له، وأنه لا أجزاء فيه ولا تركيب، بل ينبئ كذلك أنه ليس أقنوماً واحداً، بل ثلاثة أقانيم. وحقيقة وحدانيّة اللّه وعدم وجود تركيب فيه، يُطلق عليها «التوحيد»، وحقيقة كونه ثلاثة أقانيم، يُطلق عليها «التّثليث».

إن تجسُّد الله، أو بالحري ظهوره في الجسد، ليعلن لنا ذاته بهيئة نستطيع إدراكه بها، ويقرّبنا إليه بوسيلة نستطيع الاقتراب بها منه، والسلوك في حالة التوافق معه، هو أعظم إحسان تنازل به لنا نحن البشر. ولذلك قال الرسول بولس عنه: «عظيم هو سر التقوى: الله ظهر في الجسد» (١ تيموثاوس ٣: ١٦).

والحق أن إحساناً عظيماً مثل هذا، كان من الواجب أن يتقبّله بل أن يتلقّفه كل إنسان، بكل حمد وشكر، لأنه فضلاً عن توافقه مع كمال الله كل التوافق، فهو يتناسب مع حاجتنا إليه كل التناسب. ولكن مما يؤسف له، أن بعض العقليّين (أو بالحري الذين يطلقون على أنفسهم اسم العقليّين) رفضوا هذا الإحسان العظيم، بدعوى أنه لا يتفق مع العقل، وبذلك حرموا أنفسهم، كما حرموا أتباعهم، من التمتع بمزايا تجسُّد الله، التي تفوق في قدرها كل شيء في الوجود.

والله الحكيم وحده، هو القادر أن يرافق هذا الكتاب بنعمته، لأجل مجده و خير الراغبين في معرفته.

المؤلف

فهرس الكتاب

فهرس الكتاب الأول

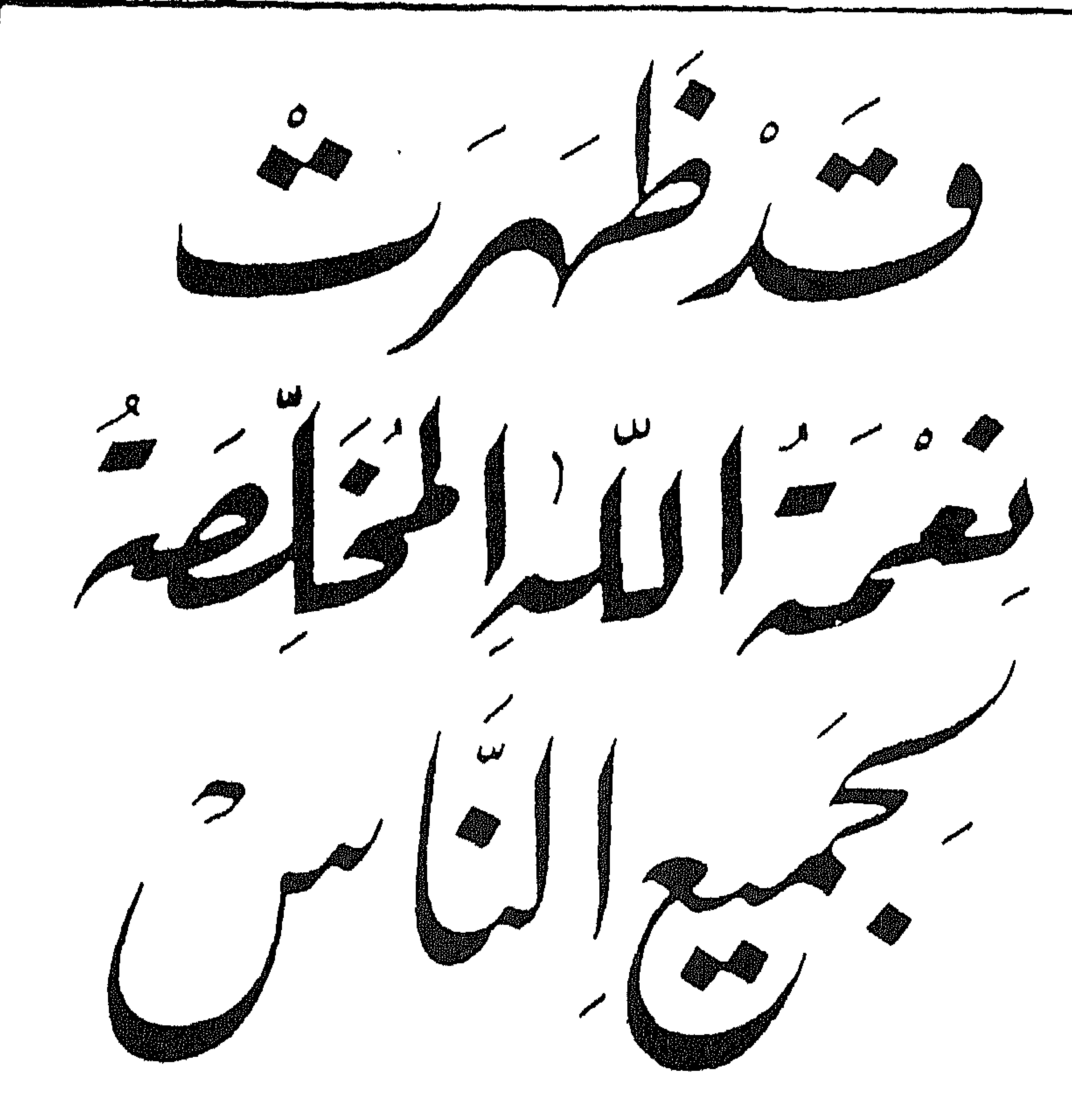
«الله بين الفلسفة والمسيحية»

فهرس الكتاب الثاني

«الله طرق ذاته ونوع وحدانيته»

فهرس الكتاب الثالث

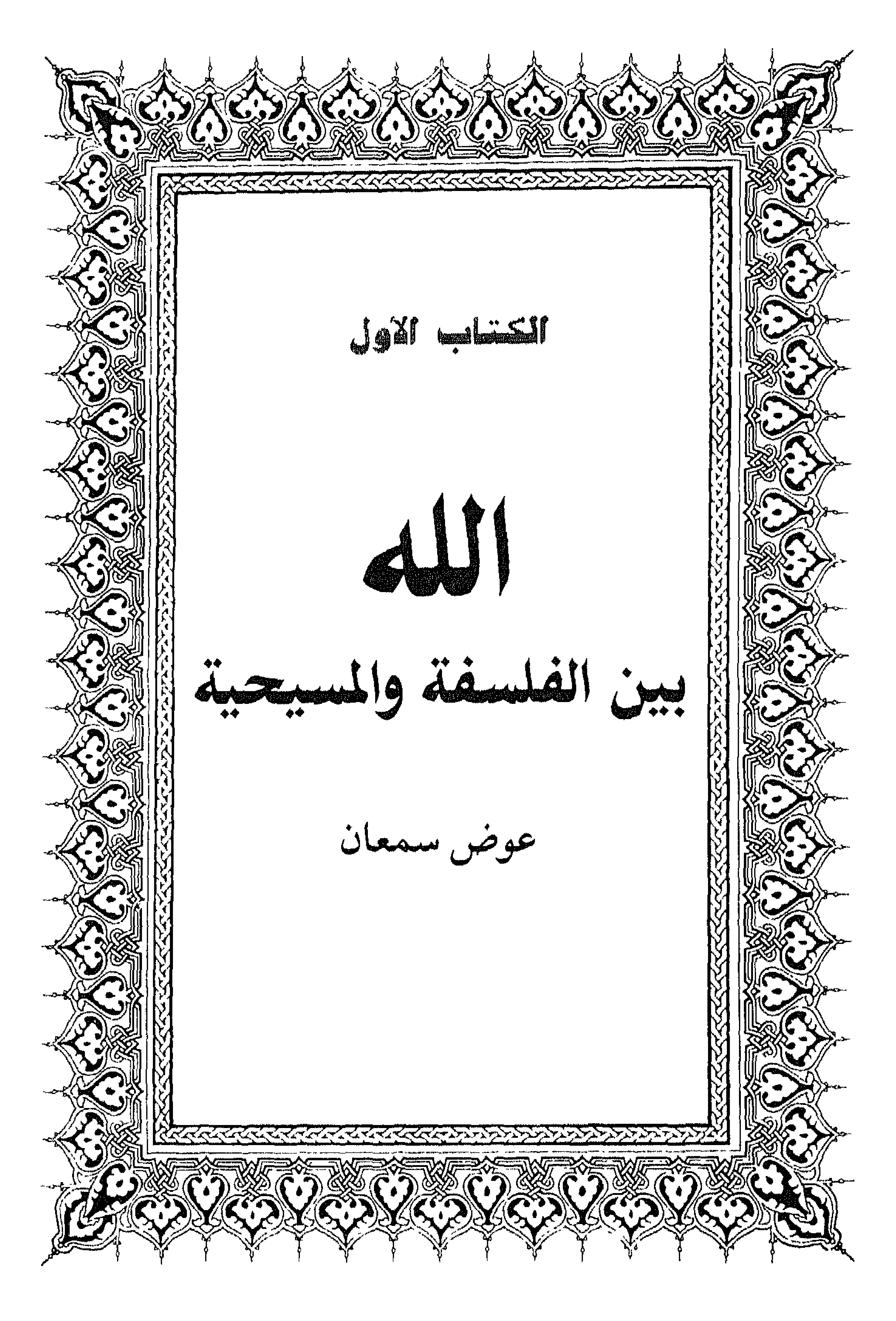
«الله، طرق إعلانه عن ذاته»



مُعَلِّمَةً إيانا أنْ نُنكر الفجور والشهوات العالمية

ونعيش بالتعقل والبر والتقوى في العالم الحاضر

تيطس ٢ : ١١ و ١٢

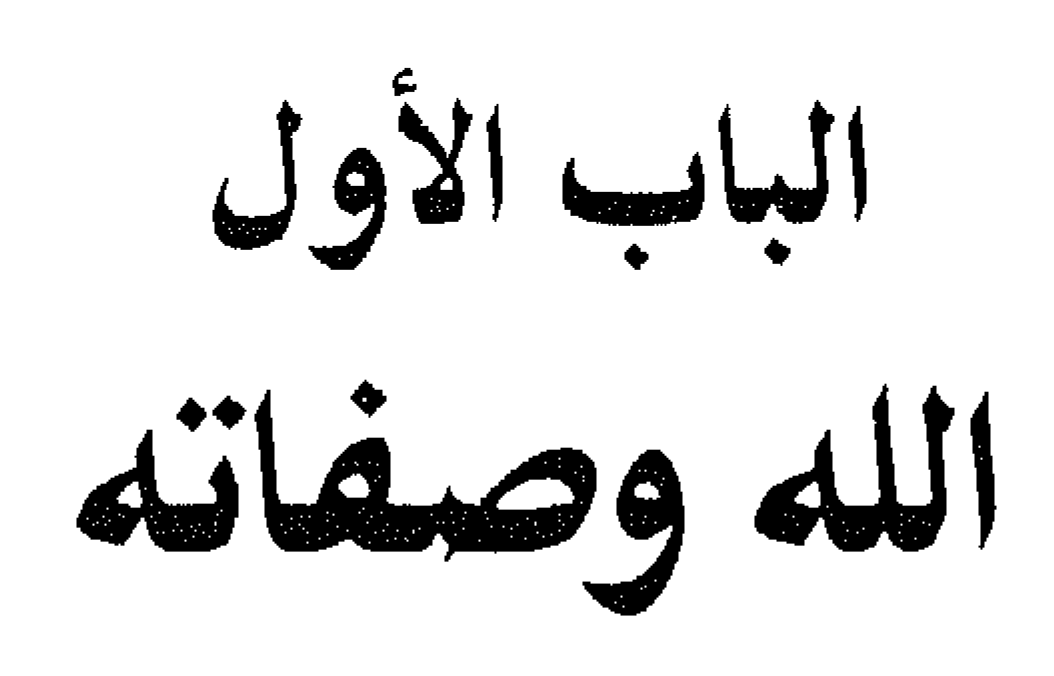


الكتاب الأول

الله

بين الفلسفة والمسيحية

عوض سمعان



في هذا الباب نرى

الفصل الأول

آراء الفلاسفة عن الله

انقسم الفلاسفة في آرائهم عن الله إلى خمس فرق رئيسية: الأولى فرقة الماديين التي أنكـرت وجـوده وقالت أنْ لا إله للعالم، وإن العالم وُجد مصادفة. والفرقة الثانية فرقة العقليين التي قالت إن العقل يفترض وجوب وجود إله للعالم، لكن هذا الإله أسمى من إدراكنا، ولذلك لا نستطيع أن نعرف عنه شيئاً. والفرقة الثالثة فرقة «وحدة الوجود» التي قالت إن الله والعالم جوهر واحد، فهو من العالم والعالم منه. والفرقة الرابعة اعترفت أن الله ليس هو العالم، ولكنه القوة المحرِّكة للعالم، وبذلك نفت عنه الذاتية وجعلته مجرد طاقة. و«الذاتية» هي الكيان الذي يتّصف بالعقل والإدراك. أما «الطاقة» فهي مجرد قوة، لا عقل لها أو إدراك.

والفرقة الخامسة اعترفت أن الله ذات، ولكنها انقسمت فيما بينها من جهة ذاته وصفاته إلى أربع شيع رئيسية: فالأولى رأت أنه ذات له صفات زائدة عن ذاته، والثانية رأت أن صفاته هي عين ذاته، والثالثة رأت أن الصفات الإيجابية لا تتلاءم مع تفرُّده بالأزلية، فأسندت إليه الصفات السلبية وحدها، والرابعة رأت أن الصفات هي من خصائص المخلوقات، ولذلك نفتها عنه، رغبةً منها (حسب اعتقادها) في تنزيهه عن الاشتراك في خصائص هذه المخلوقات.

والذين أسندوا إلى الله الصفات السلبية وحدها قالوا إنه غير جاهل وغير عاجز وغير مرغم. والذين نفوا عنه الصفات قالوا إنه لا يعلم ولا يقدر ولا يريد.

ولا يتسع المجال أمامنا الآن لمناقشة هذه الآراء بالتفصيل، ولذلك نقول بكل اختصار:

١- ليس من المعقول أن يكون العالم قد وُجد مصادفة، لأن كل شيء في الوجود لا بد له من موجد، فلابد أن يكون للعالم أيضاً موجد، والموجد هو الذي يدعوه الوحي «الله».

فضلاً عن ذلك فإن الأمثلة التي أتوا بها ليُدخلوا في روعنا أن العالم وُجد مصادفة، افترضوا فيها وجود عامل ساعد على حدوث المصادفة، وبذلك اعترفوا دون أن يدروا أن هناك عامِلاً نظَّم العالم ونسَّقه. وهذا العامل الذي يجهلونه أو يتجاهلونه، هو الله الذي نعرفه ونؤمن به.

ونحن وإن كنا لا نبني أسانيدنا في هذا الكتاب على أقوال الفلاسفة والعلماء، لكن استيفاءً للبحث نقول إن أشهرهم قد اعترف بوجود الله وبخَلْقه للعالم. فقال بيركلي وديكارت: «إن الانسجام الوظائفي في الكون، يرجع الفضل فيه إلى الله». وقال كريسي موريسن رئيس مجمع العلوم في نيويورك: «أسباب الإيمان بالحقيقة الإلهية يعرفها العلماء، وتأبى عليهم عقولهم أن يردّوها إلى المصادفة». وقال العلاّمة جيمز جينز: «المشاهدات الرياضية في الكون تثبت أنه لم يوجد مصادفةً». وقال سير آرثر أدنجتون: «تفسير الكون بالحركة الآلية أمرٌ لا يسيغه العلم الحديث». وقال كانت: «ينبئني ضميري بوجود إلهٍ للعالم». وقال نيوتن: «النظام الذي يتجلى في الكون يدل على وجود إله له». ومع أن لويد مورجان كان يقول بوجود عقل في المادة، إلا أنه كان يسأل: «ما الذي يُخرج هذه الأطوار بعضها من البعض الآخر على هذا الترتيب العجيب؟» وكان يجيب: «إنه تدبير الإله أو توجيهه». قال أينشتين: «يشتمل ديني على الإعجاب المتواضع بتلك الروح العليا غير المحدودة التي تكشف في سرها عن بعض التفصيلات القليلة التي تستطيع عقولنا المتواضعة إدراكها. وهذا الإيمان القلبي العميق، والاعتقاد بوجود قوة حكيمة عليا، نستطيع إدراكها خلال ذلك الكون الغامض، يلهمني فكرتي عن الإله». وقال أيضاً: «لا يمكنني أن أعتقد أن الخالق يلعب النرد بالدنيا» أي أنه لم يخلق العالم فحسب، بل خلقه بحكمة وفطنة، ولغرض ثابت خاص» (تاريخ الفلسفة الحديثة، والعالم وأينشتين، وكتاب الله). فضلاً عن ذلك، فإن العلماء الذين يُشاع عنهم الآن أنهم كانوا ينكرون الله اعترفوا

بوجوده تلميحاً أو تصريحاً. فقال سبنسر: «المجهول هو تلك القوة التي لا تخضع لشيء في العقول، لكنها مبدأ كل معقول، وهي المنبع الذي يفيض عنه كل شيء في الوجود». وقال دارون: «تفرَّعت الأنواع من جرثومة الحياة التي أنشأها الخالق». وقال ولاس زميله: «لا يمكن أن يكون الكون قد وُجد بغير علَّة عاقلة، ولكن إدراك هذه العلة يعلو فوق إدراك العقل البشري» (اقرأ تاريخ الفلسفة الحديثة، وأصل الأنواع، وعلم الحياة).

٢- وليس من المعقول أن يكون هناك إله يرضى أن يكون مجهولاً منا، لأنه إذا كان هو الخالق لنا، فمن المؤكد أن يكون كائناً عاقلاً. وإذا كان كائناً عاقلاً، فمن المؤكد أنه لا يرضى أن نُحرم من معرفته. فإن كنا بسبب قصورنا الذاتي لا نستطيع أن نعرف شيئاً عنه من تلقاء أنفسنا، لكن يجب أن نتوقع بكل يقين أن يعرّفنا شيئاً كافياً عن ذاته.

٣- وليس من المعقول أن يكون الله والعالم جوهراً واحداً، وأن يكون من العالم والعالم منه، لأنه إذا كان هو الخالق للعالم. فمن المؤكد أن يكون كائناً قائماً بذاته. وعدم رؤيتنا له بعيوننا لا يقوم دليلاً على أنه ليس كذلك، فهناك أمور كثيرة في الطبيعة لا نستطيع رؤيتها بعيوننا، ومع ذلك نقرُّ بوجودها لمجرد وجود أثر يدل عليها. فالعين مثلاً، لا تدرك إلا حزمة ضيقة من الأشعة التي تقع بين اللون الأحمر والبنفسجي. أما ما دون الحمراء وفوق البنفسجية فلا تدركه إطلاقاً. كما أنها لا تدرك الأشعة الكونية أو السينية أو ماهية الكهرباء أو المغناطيس أو الأثير، وغير ذلك - هذا وقد ذهب أشهر علماء الطبيعة في الوقت الحاضر إلى أنه لا يمكن معرفة حقيقة أي شيء نراه في الوجود، الأمر الذي يغلق الباب أمام الذين ينكرون أن الله ذات، بسبب عدم إدراك الحواس له.

٤- وليس من المعقول أن يكون الله مجرد طاقة، لأن الطاقة لا تعمل عملاً من تلقاء ذاتها، بل لا بد من عامل يدفعها للعمل، ومن الواضح أن هذا العامل، لا يكون طاقة مثلها، بل يكون ذاتاً ذا قوة أو طاقة.

كما أننا إذا سايرناهم في ادّعائهم أن الطاقة خلّاقة، فإن عقولنا لا تلبث طويلاً حتى

تنكر علينا مسايرتنا لهم، لأنها تعلّمنا أن الخالق لا بد أن يكون حاصلاً في ذاته على مزايا مخلوقاته بدرجة أوسع وأعمّ. فلا يخلق العقل مَنْ لا عقل له، ولا يخلق الشخصية من لا شخصية له، بل لا بد أن يتضمنها ويمارسها ليس أقل من ممارسة مخلوقاته لها. ولذلك لا يمكن أن يكون الله مجرد طاقة.

٥- وليس من المعقول أن يكون الله بلا صفة، لأن لكل موجود صفة، وليس هناك شيء بلا صفة إلا غير الموجود. وبما أن الله موجود، إذاً فله صفات. ونحن وإن كنا لا نستمد أسانيدنا في هذا الكتاب من أقوال الفلاسفة، لكن استيفاءً للبحث نقول: إنه قد شهد بهذه الحقيقة كثير منهم، فمثلاً قال زينو: «من المستحيل أن يخرج عالم مليء بالصفات والخصائص من أصلٍ لا صفة له ولا خاصية» (قصة الفلسفة اليونانية ص ٥١).

٦- ليس من المعقول أن يتصف الله بالصفات السلبية فحسب، كعدم العجز دون القدرة، وعدم الجهل دون العلم، وعدم الإرغام دون الإرادة، وذلك للأسباب الآتية:

أ- هذه الصفات ناقصة. وإن كان الله لا يتصف إلا بها كان ناقصاً. وهو منزَّه عن النقص.

ب- الله بوصفه خالقنا هو مصدر سعادتنا وسلامنا، لكن الإله الذي يتصف بالصفات السلبية دون الإيجابية لا يستطيع أن يجلب إلينا سعادة أو سلاماً، إذ لا فائدة في إله يكرهنا ولكنه لا يعطف علينا، وفي إله غير عاجز لكنه غير قادر على مدّ يد العون لنا.

فآراء هؤلاء الفلاسفة لا نصيب لها من الصواب أطلاقاً. والحقيقة هي أن الله ذات يتّصف ليس بالصفات السلبية فحسب، بل وأيضاً بالصفات الإيجابية اللائقة به. أما من جهة علاقة صفاته به، وهل هي ذاته أم غير ذاته، فهذا ما سنبحثه في الباب الثالث من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

معنى «الله ذات»

لا نقصد بقولنا إن الله ذات أنه شخص كالأشخاص المحدودة، أو أنه ذو جوهر مماثل للجواهر المخلوقة، لأننا نؤمن أن الله لا شبيه له ولا نظير. ولكننا نقصد أنه كائن له وجود ذاتي، يستطيع التعبير عن نفسه بكلمة «أنا» وهو ليس مجرد طاقة أو معنى.

و«الجوهر» هو ما ليس في موضوع بل هو القائم بذاته، فلا خطأ في القول «الله جوهر». وقد شهد بهذه الحقيقة كثير من الفلاسفة، فقال ديكارت: «الله هو الجوهر الحقيقي» (المدخل إلى الفلسفة ص ١٧٧). وقال توما الأكويني: «يُطلق الجوهر على اللامتناهي بمعنى يختلف عن الذي يُطلق به على المتناهي. فجوهر المتناهي مفتقر في كشفه إلى أعراض، أما جوهر اللامتناهي فمستغنٍ في وجوده، ومستغنٍ أيضاً في كل شيء غير الوجود» (الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٧٥). وقال ابن سينا: «معنى كون الله جوهراً، أنه الموجود لا في موضوع، والموجود ليس بجنس». وقال أيضاً: «الجوهرية ليست من المقومات، لأنها عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع» (تهافت الفلاسفة ص ١٦٢، ولباب الإشارات ص ٨٧). أما «المعنى» فهو ما ليس له وجود في الخارج، بل وجوده في الذهن فحسب.

أما الفلاسفة الذين يتحاشون إسناد «الذاتية» إلى الله، فيعللون ذلك بأنها إذا أُسندت إليه، دلَّت على وجود تعينٌ له. والله، حسب اعتقادهم، ليس له تعينٌ، لأنه يسمو فوق العقل والإدراك. و«التعين» هو الوجود الواقعي، الذي يتميز بمميزات تدل على أن له مثل هذا الوجود، ولا يشترط فيه أن يكون محدوداً أو مجسَّماً، بل أن يكون فقط موجوداً وجوداً حقيقياً.

ونحن وإن كنا نتفق معهم على أن الله يسمو فوق العقل والإدراك، إلا أننا لا نقرّهم

على نفي التعينّ عنه لهذا السبب أو لغيره من الأسباب، لأن الله ليس كائناً وهمياً، بل هو كائن حقيقي، وكل كائن حقيقي له تعينّ، ولذلك فمن المؤكد أن يكون لله تعين. وليس هناك مجال لنفي التعينّ عن الله، لأن مجرد اعتقادنا أنه واحد يلزمنا بالتسليم بوجود تعينّ له، إذ لا يكون واحداً إلا من كان منفصلاً ومتميّزاً عن غيره. ولا يكون منفصلاً ومتميزاً عن غيره إلا من كان له تعينّ خاص به. كما أن اعتقادنا أنه هو خالق العالم يلزمنا أيضاً بالتسليم بوجود مثل هذا التعين له، لأنه لا يمكن أن يكون قد خلقه، إلا إذا كان الله قائماً بذاته. والقائم بذاته له تعين يميزه.

نعم إننا نعجز كل العجز عن إدراك هذا التعين، وليس في وسعنا أن نختبر ماهيته، أو نضع له حدوداً. لكن بما أن حقيقة وجود الله ووحدانيته وخلقه للعالم يدل على وجوب وجود تعين له، فلا مناص من الاعتراف بوجود تعين لله، سواءً أدركنا هذا التعين أم لم ندركه. لأن ليس كل ما لا ندركه لا وجود له، فهناك أمور كثيرة في الطبيعة لا نستطيع إدراكها، ومع ذلك نقر بوجودها، لمجرد وجود أثر يشير إليها، كما ذكرنا في الفصل السابق. والذين يقولون بعدم وجود تعين لله لا يكرمونه أو ينزهونه كما يظنون بل ينفون وجوده نفياً تاماً، لأنه لا بد من تعين خاص لكل موجود يثبت وجوده، وإلا فقد خرج من دائرة الوجود إلى اللاوجود، لأن اللاموجود وحده هو الذي لا تعين له إلا اسمه، واسمه كما نعلم هو اسم على غير مسمى. ولذلك فمن المؤكد أن يكون لله تعين خاص به، ولو أننا لا نستطيع أن نسبر غور هذا التعينّ أو نضع له حدوداً. فهو فقط تعين غير مُدرَك أو محدود. وتعينٌ مثل هذا، يختلف كل الاختلاف عن اللاتعين، لأن الثاني يوصف به غير الموجود، أما الأول فيوصف به الموجود الذي يفوق العقل والإدراك.

وإن كنا لا نستمد أسانيدنا في هذا الكتاب من أقوال الفلاسفة، لكن إستيفاءً للبحث نقول إنه قد اتفقت كلمة المؤمنين منهم على أن الله ذات له تعين خاص. فقال جرين: «لله ذات شخصية». وقال ليبنتز: «الله ذات». وقال ابن سينا: «واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده، إذاً فهو متعيّن» (فلسفة المحدثين

والمعـاصرين ص ٤٤ ، والمـدخل إلى الفلسفة ص ٢٣٥ والإشارات ص ١٩٩) وقال إدنجتون العالم المشهور في شئون الذرة: «العالم غير المنظور يوحي بهيمنة الذات الإلهية عليه» وذلك تمييزاً للإله أن يكون مجرد معنى، كما تصفه بعض النحل البرهمية القديمة، وإقراراً لعقيدة الذات الإلهية، كما يؤمن المتدينون (عقائد المفكرين في القرن العشرين ص ٩٦).

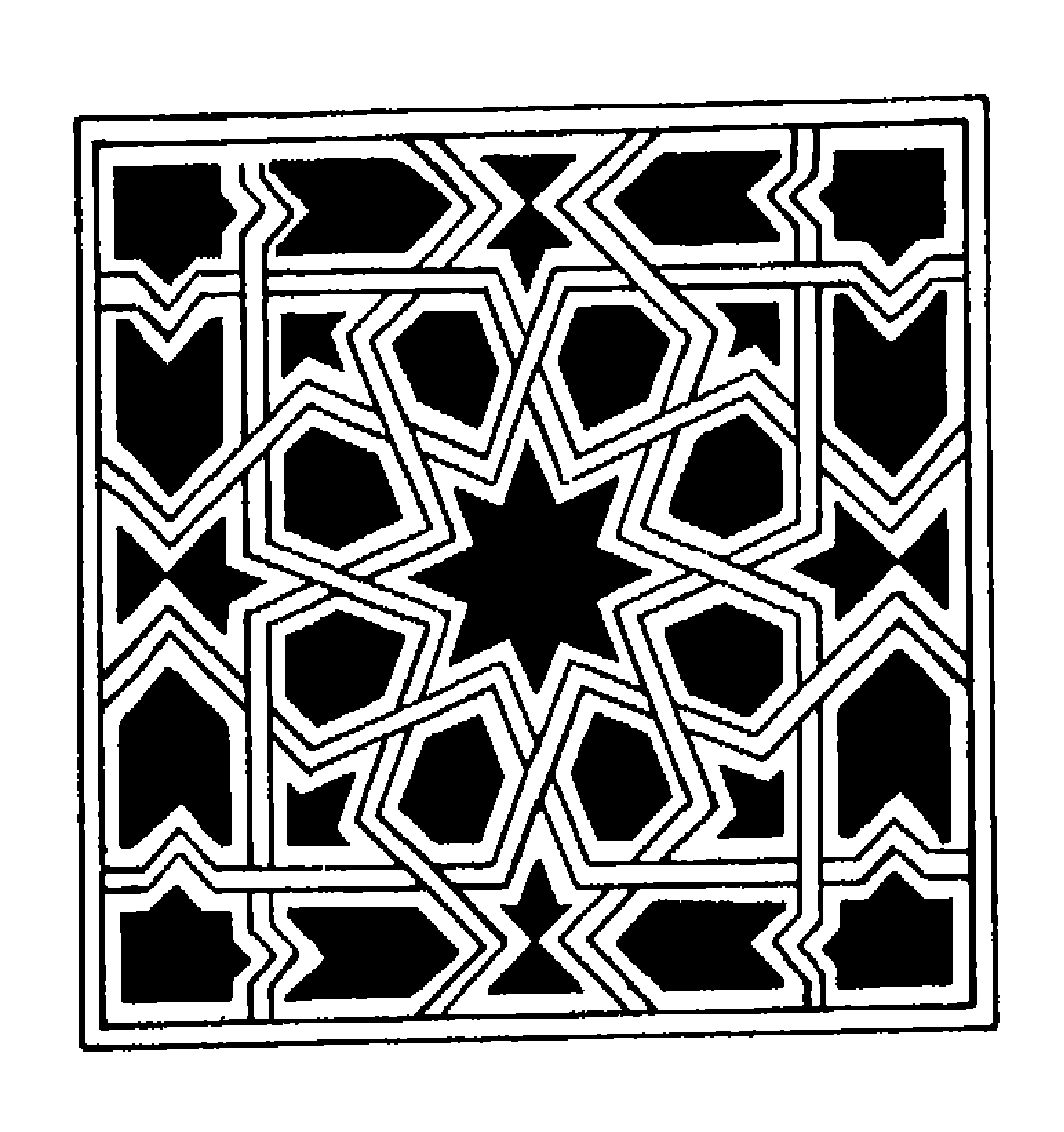
ومع ذلك، فإننا لا نستطيع القول إن لله تعيُّناً محدوداً، كما لم نستطع القول أن لا تعين له إطلاقاً، لأن الذين قالوا بهذا الرأي أو ذاك، أدخلوا أنفسهم في مشكلات عويصة. فالذين قالوا بالرأي الأول، أسندوا إلى الله الأعضاء الجسمية، والذين قالوا بالرأي الثاني نفوا عنه الصفات، وقطعوا الصلة بينه وبين المخلوقات، كما سيتضح في الباب الثالث.

ولـذلـك نرى كثـيرين من علماء الدين، قد احتاطوا لأنفسهم عند البحث في هذا الموضوع، فمثلاً قال التفتازاني: «الله ليس جنساً، لكنه حقيقة نوعية بسيطة، ولذلك لا بد له من تعين يميزه. . . وقد يكون هذا التعين عدمياً» (العقائد النسفية ص ٢٤٤). أما من جهة كلمة «عدمياً»، فالأرجح أنه يقصد الحذر من إسناد تعين لله، يمكن أن يعتبره الجهلاء تعيناً محدوداً، والحال أن تعين الله منزه عن الحدود. وقال الإمام الشيخ محمد عبده: «يجب ألا يكون (في وصف الله) غلو في التجريد، ولا دنوّ من التحديد» (رسالة التوحيد ص ١٠٠). ومعنى ذلك أن لله تعيناً خاصاً، لكنه غير محدود بالنسبة لنا، أو لغيرنا من الخلائق.

ولقد شغل موضوع «تعيُّن الله» عقول الفلاسفة زمناً طويلاً. فقال فريق: «التعين يستلزم التحديد، والتحديد حصر، والحصر منافٍ للانهائية». فرُدَّ عليه بالقول: «المراد باللانهائية هنا هو التعين الكامل المطلق، لأن هذا هو ما ينسجم مع خصائص الله كل الانسجـام». وقـال فريق ثان: «الـلامتناهي سلبي، والسلبي لا تعيّن له». فرُدَّ عليه بالقول: «اللامتناهي ليس سلبياً بل هو إيجابي، إذ أنه يعبّر عن أكمل الحقائق جميعاً». أما الذين ظنوا أن اللانهائية لا تليق بالله فقالوا: «الكامل هو ما كان تاماً من كل الوجوه، أو

هو ما كان فعلاً محضاً وليس فيه شيء بالقوة. ولما كان اللامتناهي غير محدود، وبالتالي هو ما بالقـوة، إذاً يكون الله محدوداً. وتبعاً لذلك يكون له تعين محدود». وعلى هؤلاء رُدَّ بالقول: «المعنى الحقيقي للانهائية، هو الغنى إلى حد الجلال عن النهاية، وتجاوز كل حد من الحدود. فاللانهائية والكمال المطلق مترادفان» (مشكلة الألوهية ص ١١٧ ، ١١٨ ، ١١١ وديكارت للدكتور عثمان أمين ص ١٣٧-١٤١).

أخيراً نقول إن اللامتناهي كما يقول الأستاذ بارتلمي سانتهلير، ليس هو اللاموجود، لأن اللاموجود هو اللامتعين، وليس هو اللامتناهي. إذ أن اللامتناهي هو الموجود الذي لا بداية له أو نهاية. ولـذلـك فاللاموجود أو اللامتعين هو العدم، أما اللامتناهي فهو الموجود الأزلي الأبدي الذي لا حصر له ولا حدّ» (الكون والفساد ص ٣٠٣).



الفصل الثالث

مكان وجود الله

نتحدث عن مكان وجود الله، على فرض أن للمكان وجوداً خاصاً، لأن الفلاسفة اختلفوا في أمره اختلافاً عظيماً. فقال أرسطو: «له وجود حقيقي». وقال كانت: «ليس له مثل هذا الوجود، بل هو من فرض عقولنا» (الفلسفة الإغريقية ج٢ ص ٤٨، ومعاني الفلسفة ص ١٠٩). أما جيمز فيقسم المكان إلى أربعة أقسام هي «المكان العقلي، والمكان الحسيّ، والمكان الطبيعي والمكان المطلق. فالأول هو الذي نتخيله في العقل عندما نتصور الأشكال الهندسية، والثاني هو الذي ندركه بالحواس، والثالث هو المكان العام الذي تقوم فيه الأجسام وتتحرك، وهو عام بالنسبة لنا، والرابع هو الذي يقول به نيوتن في تفسير نظرياته في الميكانيكا وحركات الأجسام السماوية، وهو مطلق من حيث أنه لا بداية له أو نهاية» (معاني الفلسفة ص ١٠٦). وأخيراً قال علماء نظرية النسبية، وعلى رأسهم أينشتين: «المكان المطلق والزمان المطلق ليس لهما وجود، لكنهما موجودان فقط إذا وُجدت الأشياء والحوادث، أي أنهما صور للإدراكات الحسية» (قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٦٧). ومع كلٍ، فالمكان موضوع نسبي يرجع الأمر في الحكم عليه إلى تقديراتنا البشرية، ونحن لا نعرف على وجه التحقيق معنى العبارة (كل مكان)، لأنها تدل على نطاق لا ندرك له حدوداً.

ولقد انتهينا فيما سلف إلى أن لله تعيناً، لكن هذه الحقيقة تدخلنا في مشكلة من أدق المشكلات، لأن كل ما له تعين يوجد في مكان ما، فأين يوجد الله؟ إن قلنا إنه في السماء فقط فقد أخطأنا، لأنه هو الذي خلقها. وإن كان مقره فيها وحدها، فأين كان قبل خلقه إياها! وإن قلنا إنه في الأرض والسماء فحسب، فقد أخطأنا، لأنه هو الذي خلقهما، وإن كان مقره فيهما فقط، فأين كان قبل خلقه لهما؟!

الجواب: بما أن تعين الله لا يحدّه حدّ (كما مرّ بنا في الفصل السابق) إذاً فهو أسمى

من أن يحده مكان من الأمكنة، أو كما كان يقول بعض علماء الدين: «إنه أسمى من أن تحدّه الفوقية أو التحتية، أو اليمينية أو اليسارية».

وقد شهد معظم الفلاسفة، على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها، أن الله لا يحدّه مكان، فقال أرسطو: «المحرك الأول (أي الله) ليس في مكان ما، لأنه غير جسمي، ولأنه ليس في حاجة إلى مكان معين». وقال القديس أوغسطينوس: «الله موجود في كل مكان بنوع خفي، وموجود في كل مكان بنوع ظاهر. فموجود بالحالة الأولى، لأنه لا يمكن لأحد أن يعرفه كما هو في ذاته، وموجود بالحالة الثانية، لأنه لا يقدر أحد أن يجهل وجوده». وقال اسحق بن العسال: «كل متحيز متناهٍ، وكل متناهٍ محدث، فكل متحيز محدث، والباري ليس بمحدث، إذاً فهو ليس متحيزاً». وقال الإمام الغزالي رداً على سؤال الزمخشري عن معنى الآية «الرحمن على العرش استوى»: «إذا استحال أن تعرِّف نفسك بكيفية أو أينية، فكيف يليق بعبوديتك أن تصف الربوبية بأينية أو كيفية!» (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦، وقصة الفلسفة اليونانية ص ٣٢٠، واللاهوت النظري ص ١٦، وسلك الفصول ص ١٠، وحاشية الأمير على الجوهرة ص ٦٥).

وقد أشار الله إلى عدم تحيزه بمكان فقال: «ألعلّي إله من قريب يقول الرب ولست إلهاً من بعيد؟! إذا اختبأ إنسان في أماكن مستترة أفما أراه أنا يقول الرب؟! أما أملأ السموات والأرض يقول الرب؟!» (إرميا ٢٣: ٢٣، ٢٤). والحق أن هذا النوع من الوجود يفوق العقل والإدراك. فإذا رجعنا إلى أقوال الأنبياء أنفسهم، وجدناه قد بهرهم وأعجز بيانهم. فقد قال داود النبي لله: «أين أذهب من روحك، ومن وجهك أين أهرب؟! إن صعدتُ إلى السموات فأنت هناك، وإن فرشتُ في الهاوية فها أنت!! إن أخذتُ جناحي الصبح، وسكنتُ في أقاصي البحر، فهناك أيضاً تهديني يدك» (مزمور ١٣٩: ٧-١٠). كما خاطبه سليمان الحكيم، عندما بنى الهيكل: «هل يسكن الله حقاً على الأرض؟! هوذا السموات لا تسعك!!» (١ملوك ٨: ٢٧). كما قال آخر: «أإلى عمق الله تتّصل، أم إلى نهاية القدير تنتهي؟ هو أعلى من السموات، فماذا عساك أن تفعل؟ أعمق من الهاوية، فماذا تدري؟

أطول من الأرض طوله وأعرض من البحر» (أيوب ١١ : ٧-٩). وقال أليهو: «هوذا الله عظيم ولا نعرفه، وعدد سنيه لا يُفحَص» (أيوب ٣٦ : ٢٦). وبالطبع لا يقصد أيوب بهذا الوصف تصوير الله بحجم كبير، بل يقصد به فقط عدم إمكانية وضع أي حد من الحدود له. ومع كل، فهذا الوجود هو الذي يتوافق مع الله وخصائصه وأعماله كل التوافق، وذلك للأسباب الآتية:

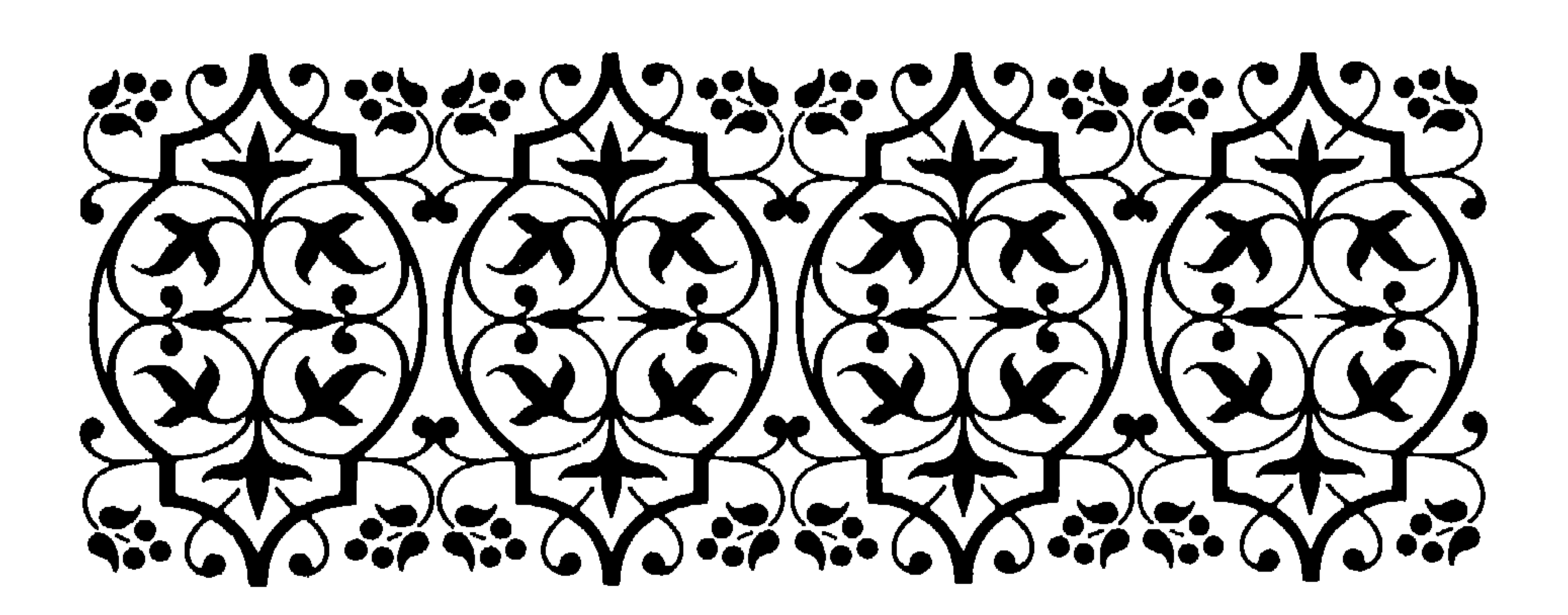
١- الله هو خالق كل شيء، الذي لا يمكن أن يحدّه مكان ما.

٢- الله لا أثر للمادة فيه ولذا لا يتحيَّز بحيز. ومهما كان تعريف العلماء للمادة إلا أنها حادثة، والله ليس بحادث، كما يتضح بالتفصيل في الفصل التالي.

٣- الله غير محدود ولا يحده حد من الحدود.

٤- الله خالق الكون وحافظه ومدبره والمتكفل بسلامته، حسب مقاصده الأزلية من نحوه، والقائم بهذه الأعمال لا يتحيز بحيز.

ولذلك لا سبيل للاعتراض على عدم تحيّز الله بمكان، كما أنه لا سبيل للاعتراض على عدم وجود حدّ لتعينه، كما ذكرنا في الفصل السابق.



الفصل الرابع

صفات الله

بما أن الله ذات، والذات لها صفات، إذاً فلله صفات. لكن نظراً لأن ذاته تفوق العقل والإدراك، كانت صفاته أبعد من أن نستطيع تحديدها أو تعيينها، ولذلك نكتفي هنا بالكتابة عما استطاعت عقولنا أن تدركه منها، وشهد الكتاب المقدس عن اتّصافه بها:

١- **وجوب الوجود**: الموجود كما يقول الفلاسفة نوعان: «ممكن الوجود» و«واجب الوجود». و«ممكن الوجود» هو الحادث الذي لا يوجد إلا بسبب ولا ينعدم إلا بسبب، ولذلك فهو لا يتقدم السبب ولا يلازمه، بل يكون بعده، ومن أمثلته الجماد والنبات والحيوان. أما «واجب الوجود» فهو وحده القديم الأزلي، الذي يحتاج في وجوده إلى موجد، لأن وجوده من مستلزمات ذاته، ولذلك لا يجوز أيضاً القول إنه أوجد ذاته، لأن قولاً مثل هذا يدل على أنه كان متقدماً على ذاته، وهذا محال. وهو ثابت إلى الأبد لا يزيد ولا ينقص ولا يطرأ عليه تغيير ما. ولذلك فالله دون سواه هو واجب الوجود (الفلسفة الأغريقية ج٢ ص ٦٢ والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٧٦، وسلك الفصول ص ٢٨-٣٠ وتاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٣٩ واللاهوت النظري ج٢ ص ١٢٠-١٢٧). ولو فرضنا جدلاً أن «واجب الوجود» ليس له وجود كما يدّعي بعضهم، لقضى علينا المنطق بالتسليم بوجوده، لأنه لا بد أن ننتهي في بحثنا عن علل الأشياء، إلى علة أولى لا علة لوجودها، هي علة واجبة الوجود، وأصل ومصدر كل الأشياء. لأنه لو كان الأمر غير ذلك، لانتهى بنا بالبحث إلى التسلسل في الأزلية إلى ما لا نهاية له، وهذا ما لا يتفق مع العقل إطلاقاً.

فأي نوع منهما يتناسب مع الله؟

الجواب: بما أنه لو كان الله «ممكن الوجود» لكان مثله مثل العالم، وتبعاً لذلك لما كان

في إمكانه أن يوجِده (لأن العالم لا يستطيع أن يوجِد من تلقاء ذاته، عالماً مثله). فمن البديهي أن يكون الله «واجب الوجود». والكتاب المقدس يعلن هذه الحقيقة. ففضلاً عن الآيات الكثيرة التي تشهد بها عنها (كما يتبين فيما يلي من هذا الفصل) فهو ينبئنا أن الله قد أطلق على نفسه باللغة العبرية (وهي لغة التوراة) اسم «يهوه» أي «الكائن بذاته» واجب الوجود.

وبما أن الله واجب الوجود، فهو لم يكن مسبوقاً بوجود أو عدم، وإذاً فهو ليس منذ الأزل فحسب، بل أنه أيضاً «الأزلي». وبما أنه الأزلي فهو أبدي كذلك، لأن ما لا بداية له، لا نهاية له. وقد شهد الفلاسفة على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها، بهذه الحقيقة، فقال مليسوس: «ليس لله مبدأ، وما ليس له مبدأ، ليس له نهاية». وقال القديس أوغسطينوس: «لله الأزلية الحقيقية». وقال القديس غريغوريوس: «الله ليس له ابتداء أو انتهاء». وقال الفارابي وابن سينا: «الله واجب الوجود، ووجوده لذاته». أي أنه لم يكن مسبوقاً بعلة أو زمن.

والكتاب المقدس ينص على أزلية الله وأبديته بكل وضوح، فقد قال: إنه «الأول والآخِر» (إشعياء ٤٤: ٦) وإنه «منذ الأبد اسمه» (اشعياء ٦٣: ١٦) ولذلك خاطبه موسى النبي بالوحي: «من قبل أن تُولد الجبال أو أبدأت الأرض والمسكونة، منذ الأزل إلى الأبد أنت الله» (مزمور ٩٠: ٢).

٢- **القدرة**: بما أن الله هو خالق العالم وحافظه ومدبره، فهو قدير بقدرة لا حدَّ لها. ويقول الكتاب المقدس: «كل شيء مستطاع عند الله» (متى ١٩: ٢٦). وقال أيضاً: «الله القادر على كل شيء» (تكوين ٤٨: ٣) ولذلك خاطبه أحد الأنبياء بالوحي: «لك ذراع القدرة. قوية يدك. مرتفعة يمينك» (مزمور ٨٩: ١٣).

٣- **الإرادة**: بما أنه ليس من المعقول أن يكون الله قد خلق العالم مُرْغَماً (لأنه ليس هناك من يرغمه على القيام بعملٍ ما) إذاً فهو مريد، ولذلك قال الوحي: «كل ما شاء

الرب صنع، في السموات وفي الأرض، في البحار وفي كل اللجج» (مزمور ١٣٥ : ٦). وقال أيضاً عنه: «الذي يعمل كل شيء حسب رأي مشيئته» (أفسس ١ : ١١).

٤- **العلم**: بما أن صانع الشيء يعلم كل شيء عنه، وعمّا يمكن أن يطرأ عليه، إذاً فالله على علم أزلي تام بجميع الأشياء التي في العالم. إذ فضلاً عن كونه خالق العالم، ويعرف كل شيء يمكن أن يطرأ عليه في كل الأزمنة تبعاً لذلك، فإنه لا يتأثر بالزمن على الإطلاق، لأنه أزلي أبدي. وينص الكتاب المقدس على علم الله بكل الأشياء، فقد قال: «معلومةٌ عند الرب منذ الأزل جميع أعماله» (أعمال ١٥ :١٨). ولذلك خاطبه داود النبي بالوحي: «يا رب قد اختبرتني وعرفتني. أنت عرفت جلوسي وقيامي. فهمت فكري من بعيد، وكل طرقي عرفت. لأنه ليس كلمة في لساني إلا وأنت يارب قد عرفتها كلها» (مزمور ١٣٩ : ١-٤). وقال بولس الرسول: «يا لعمق غنى الله وحكمته وعلمه!! ما أبعد أحكامه عن الفحص وطرقه عن الاستقصاء!!» (رومية ١١ :٣٣). وقال أيضاً: «وليست خليقة غير ظاهرة قدامه، بل كل شيء عريان ومكشوف لعيني ذلك الذي معه أمرنا» (عبرانيين ٤ :١٣).

٥- **البصر والسمع والكلام**: بما أن المتَّصف بالعِلم يكون بصيراً، والذي له علاقة مع غيره يكون سميعاً وكليماً، وبما أن الله عليم وله علاقة مع خلائقه، إذاً فهو بصير سميع كليم، ولذلك قال الوحي منتقداً المعترضين على قدرة الله على السمع والبصر: «إفهموا أيها البُلداء في الشعب، ويا جهلاء متى تعقلون! الغارس الأذن، ألا يسمع؟ الصانع العين، ألا يبصر؟» (مزمور ٩٤ :٨ ، ٩). أما عن كلامه بصوت مسموع، فقد نصَّت عليه آيات كثيرة يصعب حصرها، فاقرأ على سبيل المثال تكوين ٣ :٩ ، ٢٢ وخروج ٢٠ :١.

٦- **الكمال**: بما أن الله هو الذي أوصانا أن نعمل الخير ونتجنب الشر، وهو الذي أودع فينا الضمير الذي نميز به بين هذا وذاك، إذاً فهو كامل أيضاً في صفات القداسة والمحبة، والعدالة والرحمة، وغيرها من صفات الكمال. وإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس وجدنا أن

الإعجاب بكمال الله قد سبى عقول الأنبياء حتى عجزوا عن الإحاطة به عجزاً تاماً، فخاطبه داود النبي: «بِرُّك (أي استقامتك) إلى العلياء يا الله، الذي صنعت العظائم. يا الله من مثلك؟!» (مزمور ٧١ : ١٩). وأيضاً: «يا رب في السمٰوات رحمتك، أمانتك إلى الغمام... ما أكرم رحمتك يا الله!!» (مزمور ٣٦ : ٥-٧). كما خاطبه موسى النبي: «مَنْ مثلك... يا رب... معتزاً بالقداسة؟!» (خروج ١٥ : ١١). وقال يوحنا الرسول عن اتصاف الله بالمحبة: «الله محبة» (١يوحنا ٤ : ٨). أي أنه ليس محباً فقط، بل إنه أيضاً محبة، أو بتعبير آخر إن محبته لا تنضب، أو تقل على الإطلاق.

ولا يُقصَد بالقول «الله محبة» أن صفة المحبة هي ذات الله، كما يقول بعض الفلاسفة إن صفاتِ الله هي ذاته، بل يُقصَد به أن كيانه (إن جاز هذا التعبير) يفيض بالمحبة، وأن محبته لا حدَّ لها.

٧- **الثبات أو عدم التغيُّر**: بما أن الله أزلي أبدي، إذاً فهو لا يتغير في أية ناحية من النواحي. فمثلاً لا تتغير صفاته كالعدل والرحمة والقدرة، فيصبح يوماً ما متساهلاً أو قاسياً أو عاجزاً. ولا تتغير أقواله من نبوات ووعود وأوامر ونواهي، فيلغي بعضها ويأتي بغيرها، بل أنه يظل كما هو بذاته ومقاصده، إلى الأبد. وقد شهد بهذه الحقيقة فقال: «لأني أنا الرب، لا أتغيَّر» (ملاخي ٣ : ٦). ولذلك كشف عن عينيْ بلعام، فقال: «ليس الله إنساناً فيكذب، ولا ابن آدم فيندم. هل يقول ولا يفعل؟! أو يتكلم ولا يفي؟!» (عدد ٢٣ : ١٩).

فالله (كما أجمع الفلاسفة المؤمنون بوجوده الذاتي) لا ينتقل من العدم إلى الوجود، لأنه لا علة لوجوده أصلاً. ولا ينتقل من الوجود إلى العدم، لأن وجوده واجب. ولا يتغير في أية صفة من صفاته، لأنه كامل في ذاته كل الكمال. وما أصدق ما قاله القديس أوغسطينوس في إحدى صلواته: «كما نعرف أنك أنت الموجود الحقيقي وحدك، كذلك نعرف أنك أنت وحدك الموجود بلا تغيّر، والمريد بلا تغيّر».

٨- **الحياة**: بما أن الصفات السابق ذكرها لا توجد في الجماد بل في الحي، إذاً فالله حي. نعم، بل وهو رب الحياة لأنه خالق العالم وكل ما فيه، والشرط الأساسي في الخالق أن يكون حياً. ولذلك كان الأنبياء عندما يتكلمون عنه يقولون: «حي هو الرب» (٢ملوك ٥ : ١٦). كما قال أيوب الصديق عنه: «قد علمت أن وليي حي» (أيوب ١٩ : ٢٥). وقال بولس الرسول: «رجعتم إلى الله من الأوثان، لتعبدوا الله الحي الحقيقي» (١تسالونيكي ١ : ٩). كما قال يوحنا الرسول: «يسجدون للحي إلى أبد الآبدين» (رؤيا ٤ : ١٠).

أخيراً نقول إن هذه الصفات لكونها صفات الله، فهي تمتاز بالآتي:

١- **إنها غير محدودة** سواءً في قوتها أم في فعلها، لأنه تعالى لا يحدّه حدّ.

٢- **إنها متوافقة** معاً كل التوافق، لأن من دواعي كمال الله ألا تطغَى صفة فيه على صفة أخرى. فمثلاً صفة الرحمة فيه لا تطغى على صفة العدالة، وصفة العدالة فيه لا تطغى على صفة الرحمة، بل إنهما متعادلتان كل التعادل ومتوافقتان كل التوافق، وهكذا الحال مع كل صفاته المتقابلة كالقوة والصبر، والعظمة والوداعة، وغير ذلك.

٣- **إنها أصلية فيه** فهو قدير عليم مريد سميع بصير كليم أزلاً، قبل وجود أي مخلوق من المخلوقات، لأنه كامل في ذاته كل الكمال، ولا يكتسب شيئاً من الخصائص أو الصفات، لأن الاكتساب يدل على التغيُّر، وهو لا يتغير.

هذا بحث مختصر عن ذات الله وصفاته، وليس في وسعنا أن نكتب عنه أكثر مما كتبنا، لأنه ليس له شبيه حتى نستطيع وصفه وصفاً كاملاً، فقد قال لنا: «بمن تشبّهونني وتسوّونني وتمثّلونني لنتشابه؟!» (إشعياء ٤٦ : ٥). والجواب: طبعاً، لا شبيه لك ولا نظير يا الله، لأنك القوي ولا حدَّ لقوتك، والكامل ولا نهاية لكمالك، والحكيم ولا آخر لحكمتك، ولذلك لا يمكن الإحاطة بك على الإطلاق!

الفصل الخامس

الاعتراضات والرد عليها

أجمع الفلاسفة الذين يؤمنون أن الله ذات على حقيقة إسناد الأزلية إليه، لأنه علة كل شيء في الوجود، والعلة تسبق المعلول. لكنهم اختلفوا في أمر الصفات الأخرى. فأسندها بعضهم إليه، ونفاها البعض الآخر عنه. وفيما يلي أهم حجج الفريق الأخير، والرد عليها:

١- «الله لا يتصف بصفة، لأنه لو اتصف بصفة لكان محدوداً من جهة معنى هذه الصفة، وهو غير محدود من أي جهة من الجهات. فالبشر هم الذين أسندوا إليه الصفات التي يتّصفـون بها ويميلون إليهـا. ومما يثبت صحة ذلك أن الزنوج وصفوه بأنه أسود، والصينيين بأنه أصفر وهكذا».

الرد: الاعتراض بأن الله لا يتصف بصفة لا نصيب له من الصواب لأن كل موجود يتصف بصفة، وليس هناك بلا صفة إلا غير الموجود. وبما أن الله موجود، إذاً فمن المؤكد أنـه يتصف بصفـات. فإذا أضفنـا إلى ذلـك أن الصفات التي يتصف بها الله ليست كالصفات التي تتصف بها المخلوقات المحدودة في قوتها أو فاعليتها، فصفاته غير محدودة من هاتين الناحيتين. فاتّصافه بها لا يدل على أنه محدود من أية ناحية من النواحي.

كما أن الجـزء الثاني من هذا الاعتراض لا نصيب له من الصواب، لأن المتمسّكين بالإنجيل (مثلاً) يقومون بناءً على الوصايا الواردة فيه بأعمال لا تميل إليها الطبيعة البشرية الكـامنـة فيهم وفي غيرهم من النـاس، فهم يحيون حياة القـداسة في أعمالهم وأقوالهم وأفكارهم، كما يحبون أعداءهم ويحسنون إليهم ويصلّون من أجلهم، وليست لهم غاية من ذلك سوى أن يكونوا في حالة التوافق مع الله. وهذه الظاهرة وحدها تدل على أن الصفات المسنَدة إلى الله في الإنجيل، مثل القداسة والمحبة والطهارة والرحمة، هي صفات

أصلية فيه، وليس المسيحيون هم الذين أسندوها إليه. أما عقائد الوثنيين في آلهتهم فلا يصح اتّخاذها حجّة لأنها مؤسسة على تصوراتهم الخاصة، وليس على حقيقة ثابتة.

٢- «الإرادة انفعـال وتغـيُّر، والله منزَّه عن الانفعال والتغير، ولذلك فإنه يتنزه عن الاتصاف بالإرادة».

الرد: بما أن الله هو الذي خلق العالم وبعث الحياة إليه، وبما أنه لا يمكن أن يكون قد قام بذلك مرغماً، لأنه بوصفه الأزلي وحده ليس هناك ما أو من يرغمه على عمل شيء من الأشياء. إذاً لا شك في أنـه قام بذلك بمحض إرادته واختياره. وقد شهد معظم الفلاسفة والعلماء بهذه الحقيقة، فقال توما الأكويني: «يجب إسناد الإرادة إلى الله، لأنها تتبع العقل من حيث أنها الميل إلى الخير المعقول، ومحبة هذا الخير متى حصل. فالله يريد ذاته على أنه خير وغاية، ويريد غيره لأن من شأن الخير أن يُشرك الغير في خيره. على أنه يريد ذاته بالضرورة، لأنها الموضوع الخاص لإرادته. ويريد غيره بالاختيار، لأن هذا الغير لا يزيد الخيرية الإلهية شيئاً من الكمال» (الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٦٤). وقال الإمام الغزالي: «أما الذي في الفاعل فهو أنه لابد وأن يكون مريداً مختاراً، وعالماً لما يريده» (تهافت الفلاسفة ص ١٤٨). والله فاعل، إذاً فهو مريد. فضلاً عن ذلك فإن الإرادة (كما سيتبين في الباب الثاني) لم تنشأ في الله عندما قام بالخلق، بل كانت ملازمة له أزلاً. ولذلك فلم يحدث ولن يحدث بسببها انفعال أو تغير فيه.

٣- «العالَم متغيّر. وتعلّق العلم بالمتغيّر يؤدي إلى التغيير في العالِم. ولأن الله لا يتغير، إذاً فهو يتنزه عن العِلم بالعالَم».

الرد: إن علم الله بالعالم لا يؤدي إلى طروء التغير عليه لسببين: (أ) لم ينشأ علمه بالعالم عند وجود العالم، بل كان لديه أزلاً، لأنه هو خالقه، والخالق يعرف كل شيء عن خليقته قبل خلقها. (ب) إنه لا يتأثر بالزمن، ومن لا يتأثر بالزمن، لا يطرأ عليه تغيّر بسبب علمه بشيء يحدث فيه. وقد شهد كثير من الفلاسفة بهذه الحقيقة. فمثلاً قال توما الأكويني:

«عِلْم الله ليس تدريجياً، بل حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضوراً تاماً». وقال أيضاً ما ملخصه: «الله عالم للأسباب الآتية (أ) العِلم كمال، والله كامل. (ب) الله منزّه عن المادة تنزيهاً تاماً. ولذلك يقبل الصور المعنوية للأشياء قبولاً تاماً. (ج) الله هو العلة الفاعلة الأولى. ولذلك فلمفعولاته وجود سابق في علمه» (الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ١٨١). ولذلك فإن علم الله بالعالم لم يحدث ولن يحدث بسببه، أي تغير فيه تعالى.

ولمجرد تقريب هذه الحقيقة إلى الذهن نقول إن الإنسان الواقف على الأرض لا يرى من الناس إلا من يمرّ عليه منهم، ولذلك يحسب في وقت ما أن بعضهم قد مضى عنه، وبعضاً آخر قد صار أمامه، وبعضاً غيرهم سوف يمرّ عليه. بينما الناظر من نافذة طائرة في الجو يراهم دفعة واحدة في لحظة من الزمن. وإذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكد أن الله الذي لا يتأثر بالزمن، لا يكون أمامه ماضٍ أو حاضر أو مستقبل، بل أن يكون كل شيء (مهما كان زمن حدوثه)، حاضراً أمامه.

٤- «الله يتنزّه عن الاتّصاف بالبصر والسمع والكلام، لأن الاتّصاف بهذه الصفات يتطلب وجود أعضاء، والله لا أعضاء له. ولذلك فإن هذه الصفات وصفتي الإرادة والقدرة أيضاً، هي بعينها صفة العلم في الله».

الرد: لا يحق لنا أن ننكر اتّصاف الله بالصفات المذكورة للسبب الذي ذهب إليه المعترضون أو لأي سبب آخر، لأنه إذا كانت النفس البشرية (مثلاً) مع كونها حادثة ومحدودة ومقيّدة بكثير من القيود الطبيعية، هي عاقلة بذاتها بدون تعلقها بالمخ والأعصاب (كما يقول علماء الأرواح) لذلك ليس هناك مبرر لنفي هذه الصفات عن الله بدعوى عدم وجود أعضاء له، لا سيما وهو الذي لا بداءة له أو نهاية، وهو الذي لا حدّ لتعيّنه أو قدرته على الإطلاق.

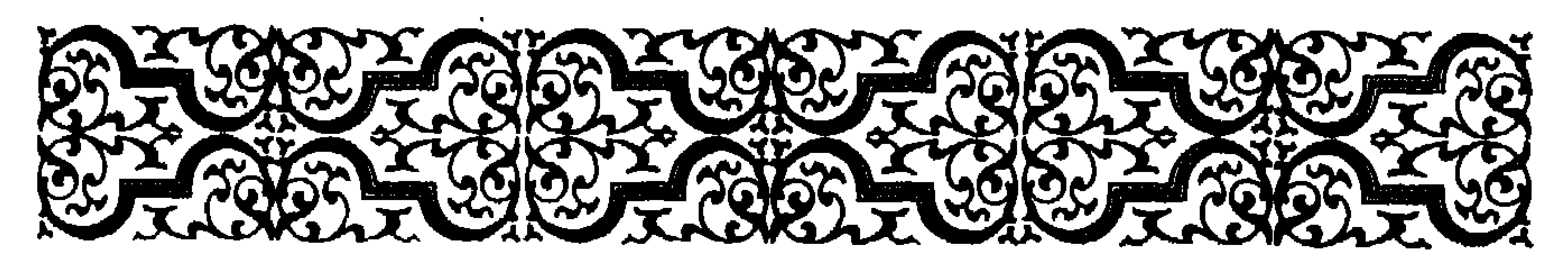
أما رد هذه الصفات إلى العلم فغير معقول (كما قال معظم الفلاسفة) لأن اعتبار

الإرادة في الله هي علمه بالفيض الصادر منه، وعدم كراهيته له يجعلها صفة سلبية، ونحن قد أثبتنا خطأ إسناد الصفات السلبية دون الإيجابية إلى الله. واعتبار القدرة فيه هي علمه بالأشياء الخارجة عنه، يجعل العلم صفة إبراز وتأثير، وليس صفة تكشف بها المعلومات، الأمر الذي لا يتفق مع حقيقته. كما أن اعتبار كلامه هو علمه، الذي تستقبله نفوس الأنبياء غير معقول، لأن نفوس الأنبياء وإن كانت أنقى من غيرها من نفوس البشر، إلا أنها ليست في درجة نقاوة الله وكماله، حتى تستطيع أن تستقبل علمه مباشرة. فلو أن الأنبياء كانوا قد تُركوا لاستقباله من تلقاء أنفسهم لما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. ولكن بما أنهم أدركوا ما أراد الله أن يعلنه لهم من علمه إدراكاً كاملاً، إذاً فمن المؤكد أنه كان يتكلم معهم بصوت واضح لهم.

والحق أنه ليس هناك ما يبرر نفي صفة من هذه الصفات عن الله بسبب عدم وجود أعضاء له، لأننا إذا نفيناها عنه لهذا السبب، وجب أن ننفي أيضاً عنه إمكانية القيام بأي عمل من الأعمال (لأنه ليس له مثلاً يدان أو رجلان). وهذا ما لا يقوله إنسان يؤمن بكمال الله، أو خلقه للعالم، أو عنايته به.

٥- «حياة الله هي وعيه بكل شيء، لأن الله لا يمكن أن تكون له حياة مثل حياتنا».

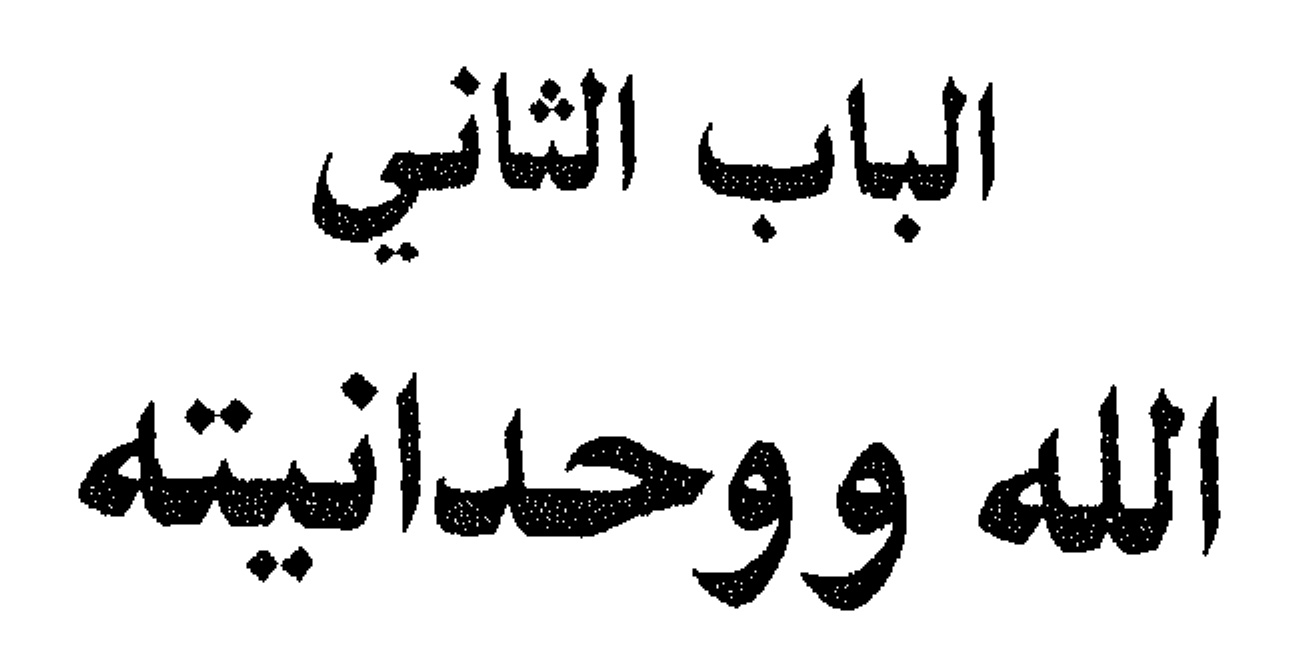
الرد: بما أن الوعي ليس هو الحياة، بل إنه الدليل على وجودها، إذاً فلا يمكن أن يكون هو إياها، وإذاً فمن المؤكد أن تكون لله حياة في ذاته. وطبعاً ليست هذه الحياة هي الحياة المادية التي تتجلى في الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، لأن حياةً مثل هذه تدل على العجز وطلب الكمال، وهو قادر على كل شيء، وكامل كل الكمال، بل هي الحياة الروحية المحضة التي تتجلى في الإدراك والعلم والقدرة، لأن هذه الحياة هي التي تتفق مع كماله كل الاتفاق.



اللهُ مَحَبَّةٌ

وَمَن يَثْبُتْ فِي المَحَبَّة
يَثْبُتْ فِي اللّٰه وَاللّٰهُ فِيه

رسالة يوحنا الأولى ٤ : ١٦



الباب الثاني

الله ووحدانيته

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

الأدلة على وحدانية الله

الـترتيب الـطبيعي لبحثنا هذا يلزمنا بالتحدث عن وحدانية الله قبل التحدث عن صفـاتـه، ولكن استصـوبنـا أن نرجئ البحث في وحـدانيته إلى هذا الباب، لاتصالها بمـوضوعات الأبواب التالية له إتصالاً وثيقاً. وطبعاً ليس هناك اعتراض على أن اسم «الله» بأل التعريف يدل على أنه تعالى لا شريك له ولا نظير. ولكن خشية أن يظن أحد أن هناك أكثر من إله واحد للعالم رأينا من الواجب أن نتحدث فيما يلي عن الأدلة التي تثبت وحدانية الله، وتفرده بالأزلية.

١- الأدلة العقلية

(أ) الكثرة لا توجد في الكائنات إلا حيث يوجد الضعف والانقراض فيها، ليحل واحـد من أفـرادها عوضاً عن المنقرِض، حفظاً لكيانها. وبما أن الله أزلي أبدي، ولا يضعف أو يتغيّر على الإطلاق، فلا يمكن أن يكون هناك سواه.

(ب) لو فرضنا أن هناك إلهين، لكان كلٌ منهما متحيزاً بمكان. وبما أن المتحيز بمكان لا يكون أزلياً بل حادثاً، فلا يمكن أن يكون أيٌ منهما هو الله، لأن الله لا يتحيز بحيّز. فلا يمكن أن يكون هناك إلا إله واحد غير متحيز بمكان. وهذا الإله هو الله.

(ج) ولو فرضنا أيضاً أن هناك إلهين، لكانا إما قد اتفقا على خلق العالم أو اختلفا. فإن كانـا قد اتفقا على أن يقوما معاً بهذه المهمة، لما كان كلٌ منهما مستقلاً في عمله. وهذا يتعارض مع الألوهية، لأن من مستلزمات الألوهية الاستقلال بالعمل. وإن كانا قد اتفقا على اقتسام المهمة المذكورة بينهما لكانت سلطة كل منهما محدودة. وإن كانا قد اتفقا على أن أحدهما يعمل دون الآخر لكان أحدهما عاطلاً، وهذا ما يتعارض مع الألوهية كذلك،

لأن من مستلزمات الألوهية الحياة والعمل. أما إذا كانا قد اختلفا، لما كانت هناك وحدة أو انسجام في العالم، ولكان قد تلاشى وانعدم تبعاً لذلك منذ تأسيسه. ولذلك ليس من المعقول أن يكون هناك إلا إله واحد، وهو الله.

٢- الأدلة الطبيعية:

مع اختلاف النباتات بعضها عن بعض الآخر، تتحد جميعاً في الأجزاء الرئيسية الخاصة بها. وإذا نظرنا إلى البشر وجدنا أنه وإن كان كل جنس منهم يختلف عن الجنس الآخر في الشكل الخارجي، إلا أنهم يتحدون في جميع الأعضاء وخصائصها. وإذا نظرنا إلى المادة بصفة عامة، وجدنا أنها على اختلاف أنواعها تتحد معاً في التركيب العام لذرّاتها، فجميع الذرات (كما يقول العلماء) تشبه المجموعة الشمسية التي نعيش في نطاقها. وبما أنه لا يُعقل أن تكون هناك مثل هذه الوحدة العامة بين الكائنات، إلا إذا كان الخالق لها واحداً، فلا شك أنه ليس هناك إلا إله واحد، وهو الله.

٣- شهادة الفلاسفة:

شهد معظم الفلاسفة بوحدانية الله، وعدم وجود شريك له، وللاختصار نكتفي بما يأتي:

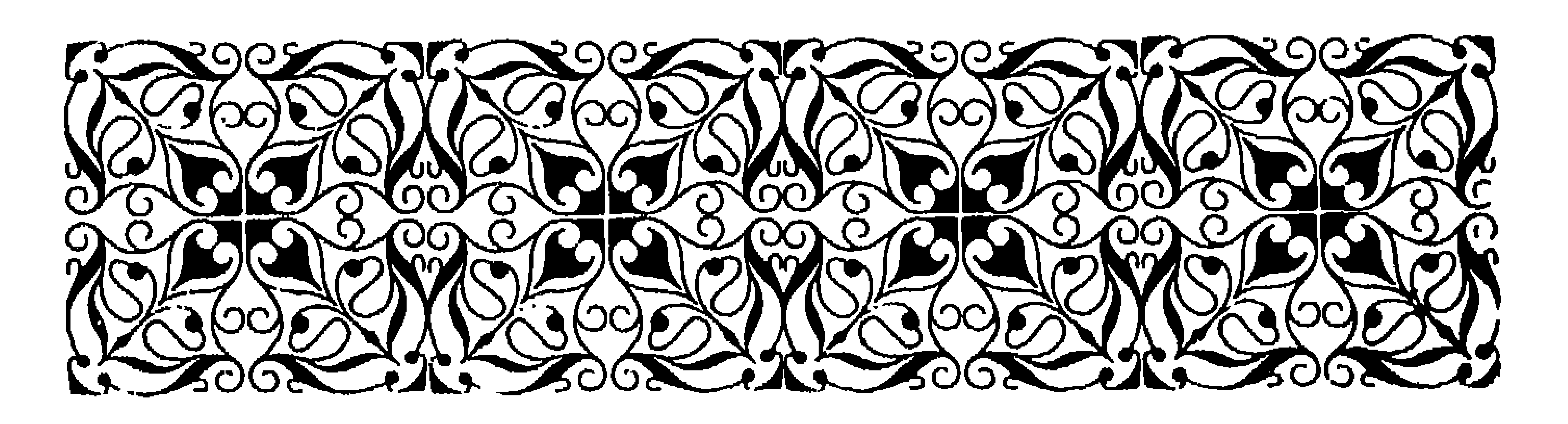
(أ) **فلاسفة اليونان**: قال أكسينوفان: «لا يوجد إلا إله واحد». وقال أيضاً: «لو كان لله شريك لما استطاع أن يفعل كل ما يريد». وقال مليسوس: «اللامتناهي واحد فقط، إذ يمتنع أن يكون هناك شيء خارج اللامتناهي». وقال أفلاطون: «الله واحد لا شريك له، وإلا لحَدَّ الشريك من سلطته، التي لا يثبت له الكمال إلا إذا كانت لا حد لها». وقال أرسطو: «مما يدل على وحدانية الله، انتظام العالم وتناسق حركاته».

(ب) **فلاسفة اليهود**: قال موسى بن ميمون: «الله واجب الوجود بالبرهان، وهو واحد لا شريك له». وقال فيلون: «الله واحد لا شريك له».

(ج) **فلاسفة المسيحية**: قال فكتور كوزان: «لما كان الله غير متناهٍ، كان هو الموجود الأوحد». وقال توما الأكويني: «لو كانَ هناك إلهان لوجب أن يتمايزا فيما بينهما، فيصدق على الواحد شيء لا يصدق على الآخر، ولكان أحدهما تبعاً لذلك عادماً كمالاً، فلا يكون إلهاً». وقال ترتليان: «إذا لم يكن الله واحداً لا يكون هو الله، لأن الله لا يكون إلا فريداً في العظمة. ولا يكون فريداً في العظمة إلا من لا مساوي له، ومن لا مساوي له لا يكون إلا واحداً مفرداً».

(د) **فلاسفة المسلمين**: قال الفارابي: «الله واحد وهو واجب الوجود» (أي ليس معلولاً بعلة). وقال ابن سينا: «للكون إله واحد هو علة كل مَنْ عداه وما عداه من موجودات علوية وسفلية». وقال ابن مسكويه: «الصانع واحد وهو واجب الوجود».

وإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس وجدناه يشهد عن وحدانية الله بكل وضوح وجلاء. قال الله: «أنا الأول والآخِر، ولا إله غيري» (إشعياء ٤٤ : ٦). وقال أيضاً: «أنا أنا هو وليس إلهٌ معي» (تثنية ٣٢ : ٣٩). وقال للذين اتخذوا غيره إلهاً: «أليس أنا الرب ولا إله آخر غيري؟ إله بار ومخلص. ليس سواي» (إشعياء ٤٥ : ٢١). ولذلك خاطبه نحميا: «أنت هو الرب وحدك» (نحميا ٩ : ٦). وقال موسى: «الرب هو الإله في السماء من فوق، وعلى الأرض من أسفل. ليس سواه» (تثنية ٤ : ٣٩). وقال أيضاً: «الرب إلهنا رب واحد» (تثنية ٦ : ٤). وقال بولس: «لنا إله واحد» (١تيموثاوس ٢ : ٥). وقال يعقوب: «الله واحد» (يعقوب ٢ : ١٩).



الفصل الثاني

الأدلة على عدم وجود أي تركيب في الله

تبيَّن لنا فيما سلف أن الله واحد لا شريك له. ولنبيِّن الآن أن وحدانيته ليست الوحدانية المركبة، مثل الوحدانية التي تتصف بها المخلوقات، بل بالوحدانية التي لا تركيب فيها على الإطلاق.

١- الأدلة العقلية

(أ) بما أن المركب من أجزاء لا يتكوّن إلا بعد وجودها (إذْ أن وجود الأجزاء يسبق وجود الكل). وبما أن الله لم يكن مسبوقاً بعدم أو وجود، لأنه هو الأزلي وحده، إذاً فهو ليس مركباً.

(ب) بما أنه لا بد للمركَّب من مركِّب يضمّ أجزاءه بعضها إلى بعض حتى يصير كلاً (لأن الأجزاء لا ينضم بعضها إلى البعض الآخر دون علة). وبما أن الله لا علة له، لأنه موجود بذاته أزلاً، إذاً فهو ليس مركباً.

(ج) بما أن كل مركَّب محدود بكمية أجزائه وقدرها، وبما أنه الله غير محدود، إذاً فهو ليس مركباً.

شهادة الفلاسفة

شهد كل الفلاسفة الذين يؤمنون بالله، بعدم وجود أي تركيب في ذاته. وللاختصار نكتفي بما يأتي:

(أ) فلاسفة اليونان: قال أكسينوفان: «الله أرفع الموجودات السماوية والأرضية، وهو

ليس مركباً». وقال أرسطو: «كل مركب صائر إلى الانحلال، ولذلك لا يكون الواحد (أي الله) إلا بسيطاً غير قابل للتجزئة».

(ب) **فلاسفة اليهود**: قال فيلون: «الله لا يمكن وصفه ولا يمكن حدُّه». وما لا يمكن وصفه أو حدّه يكون بسيطاً، لأن المركب يمكن وصفه وحده. وقال موسى بن ميمون: «يلزم من وجوب وجود الله أن يكون بسيطاً» أو لا تركيب فيه.

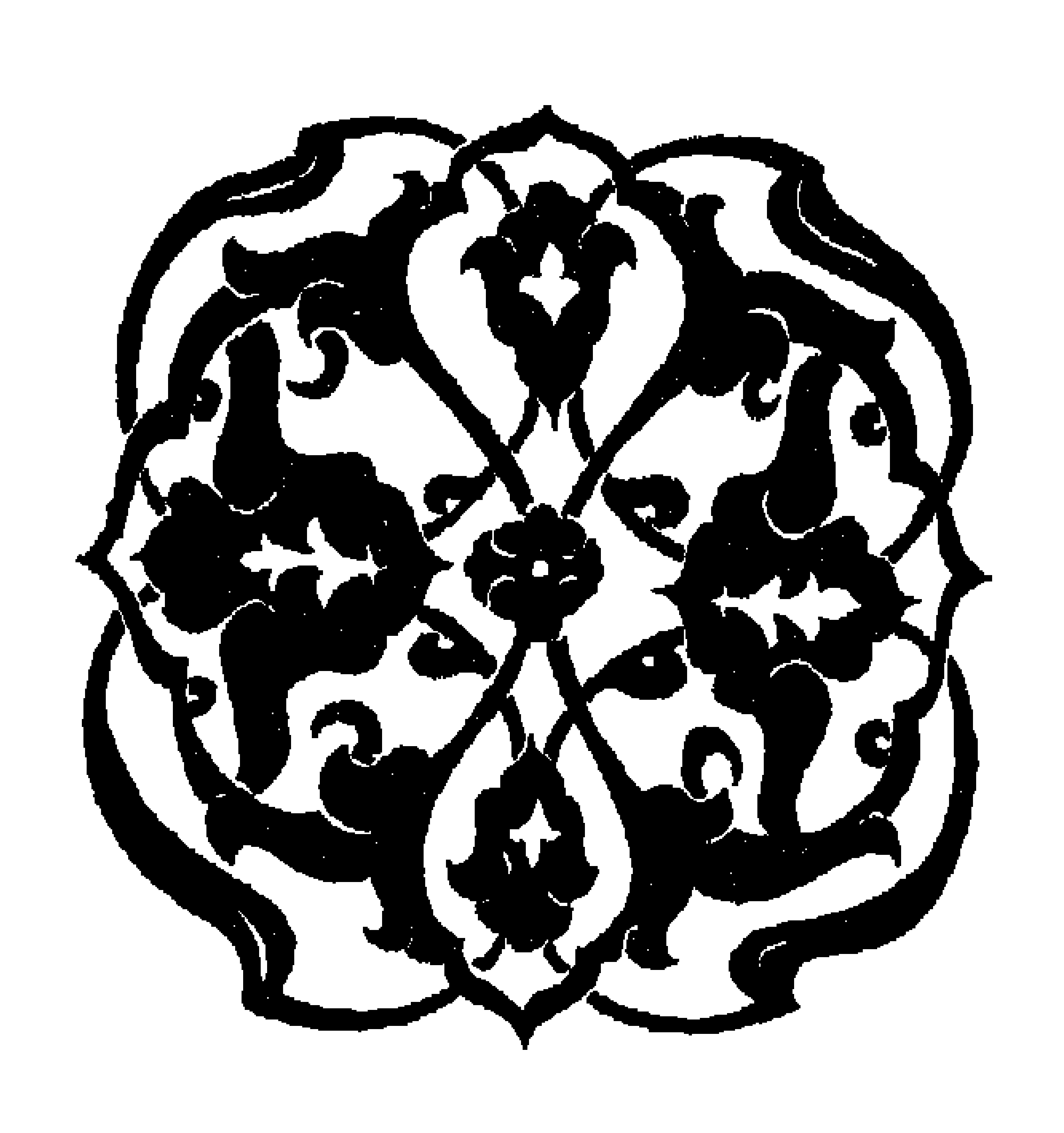
(ج) **فلاسفة المسيحيين**: قال أوريجانوس: «يجب ألا نظن أن الله ذو جسد، إذ أنه من جميع جهاته عقل، أي أنه لا تركيب فيه بوجه من الوجوه». وقال توما الأكويني: «الله بسيط كل البساطة ومنزّه كل التنزيه عن أي نوع من أنواع التركيب، فهو ليس مركباً من هيولي وصورة، أو من ماهية وشخص حاصل عليها، أو من ماهية ووجود، أو من جنس وفصل، أو من جوهر وعَرَض، لأنه ليس جسماً». وقال القديس أوغسطينوس: «الله جوهر مجرد لا تركيب فيه».

(د) **فلاسفة المسلمين**: قال الفارابي: «الله ليس مؤلَّفاً من أي نوع من أنواع التألف الحسيّ أو العقلي أو المنطقي». وقال ابن سينا: «الله منزّه عن التألّفات الخمسة، التي تعرض لكل من عداه وما عداه. وهذه التألفات هي التألف المادي، والتألف الذهني، والتألف المنطقي، والتألف من الذات والصفات، والتألف من الماهية والوجود. فهو بسيط لا تركيب فيه بوجه».

وإذا رجعنا للكتاب المقدس رأينا أنه وإن كان لم ينبّر على تنزّه الله عن التركيب، كما نبّر على وحدانيته وتفرّده بالأزلية (وذلك لعدم ظهور اختلاف بين الناس من جهة عدم تركيب الله من أجزاء في العصور التي كُتب فيها)، لكن ذُكر في سياق موضوعاته المتعددة آيات كثيرة تدل على أنه لا تركيب فيه. فقد قال إن «الله روح» (يوحنا ٤ : ٢٤). والقول «الله روح» لا يُقصَد به (كما يتبين من الآية الوارد فيها) أنه روح مثل الأرواح المخلوقة، بل يقصد به فقط أنه ليس مادياً أو مركباً أو محدوداً، وقيل عنه: «غير المنظور» (كولوسي

١ : ١٥)، و«لا يتحيّز بمكان» (مزمور ١٣٩ : ٨-١٢). وهذه الصفات تدل على أنه غير مركب، لأن المركب يتحيّز بحيّز، ومن الممكن أن يُدرَك أو يُرى. إذ أنه محدود بحدود الأجزاء المركب منها - وأجمعت كل كتب العقائد على اختلاف مذاهب كتابها، على أن «الله روح سرمدي، غير مركب أو محدود، أو متغير».

مما تقدم يتبينّ لنا أن المسيحية نادت منذ نشأتها بوحدانية الله وعدم وجود تركيب فيه. فإذا درسنا الكتاب المقدس وجدناه ينذر المشركين بالعذاب الأليم، ليس في الأبدية فقط بل وفي العالم الحاضر أيضاً. فقد قال تعالى لهم: «أحطم فخار عزكم. وأصيّر سماءكم كالحديد وأرضكم كالنحاس. فتفرغ باطلاً قوتكم، وأرضكم لا تعطي غلتها... أطلق عليكم وحوش البرية فتعدمكم الأولاد وتقرض بهائمكم... أجلب عليكم سيفاً ينتقم نقمة الميثاق» (اللاويين ٢٦ : ١٩-٢٦). وقال أيضاً: «وأما الخائفون وغير المؤمنين والرجسون والقاتلون والزناة والسحرة وعبدة الأوثان وجميع الكَذبة فنصيبهم في البحيرة المتقدة بنار وكبريت، الذي هو الموت الثاني» (رؤيا ٢١ : ٨).



الفصل الثالث

الوحدانية «المجردة» والوحدانية «المطلقة»

يؤمن فلاسفة اليونان واليهود والمسيحيين والمسلمين أن الله واحد، لكنهم يختلفون فيما بينهم من جهة نوع وحدانيته. فيقول فريق منهم إنها وحدانية لا تتصف بصفة أي أنها «وحدانية مجردة». ويقول فريق آخر إنها «وحدانية مطلقة». وهذه تختلف عن تلك.

فالوحدانية «المجردة» لا تتصف بصفة، والقائلون بها ينزّهون الله عن الاتصاف بأية صفة من صفات الكائنات، بدعوى أن ذلك يجعله محدوداً مثلها. ولذلك ينفون عنه حتى الوجود، بدعوى أن الوجود صفة من صفاتها. وليتمشى هذا النفي مع اعتقادهم في عظمة الله، يقولون عنه إنه فوق الوجود، وفوق العلم، وفوق الإرادة، وفوق. . . وفوق. . . وإن كانت صيغة هذا الوصف تبدو إيجابية، إلا أنها في الواقع سلبية. وكل ما في الأمر أنها سلبية بصيغة مهذبة، إذ أن مَنْ هو فوق الوجود هو في الواقع غير موجود، لأنه خارج عن دائرة الوجود. وعلى هذا النسق: من هو فوق العلم غير عالِم. ومن هو فوق الإرادة غير مريد. ولذلك فإن إلهاً مثل هذا لا يمكن أن يكون إلهاً حقيقياً.

والوحدانية «المطلقة» غير مقيدة، أو هي وحدانية لا حدَّ لها، ولم تُستعمل «الوحدانية المطلقة» بهذا المعنى عند جميع الفلاسفة، فقد استعملها بعضهم بالمعنى الذي يُفهم من «الوحدانية المجردة». فنرجو ملاحظة ذلك.

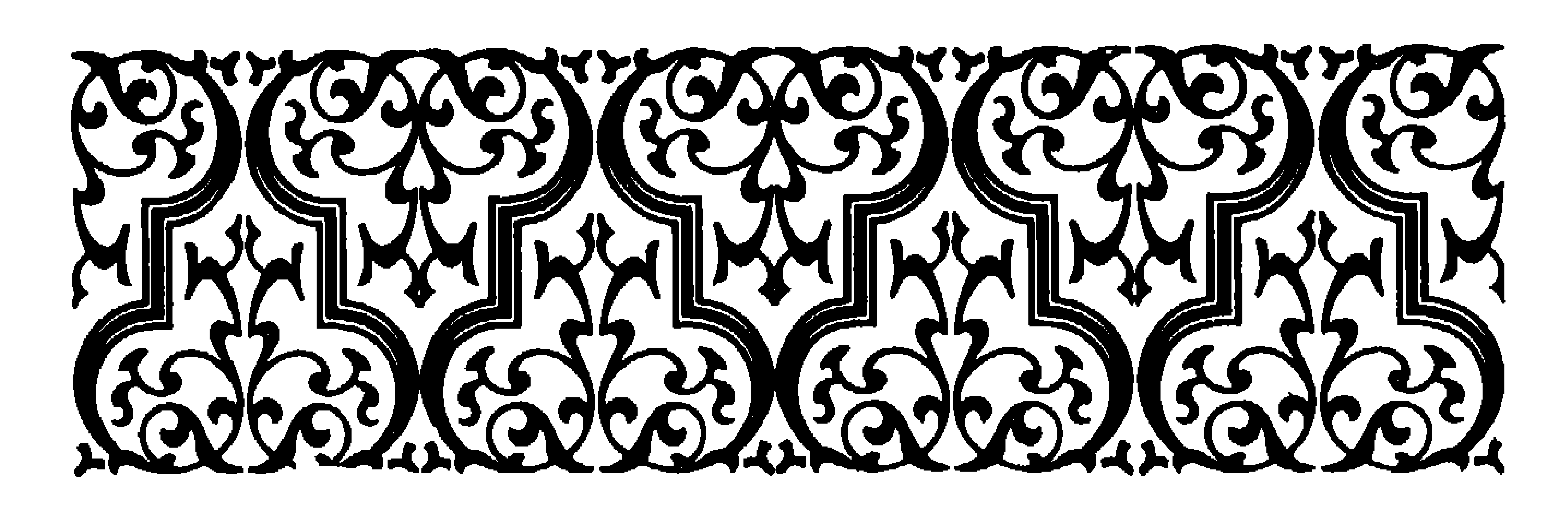
والقائلون بهذه الوحدانية يؤمنون أن لله وجوداً واقعياً. لكنهم ينقسمون من جهة صفاته إلى فريقين: فريق ينفي عنه صفة الإرادة وبعض الصفات الأخرى، كالاختيار والعلم بالجزئيات. وحجتهم في ذلك أنه إذا كان الله يريد، فإنه يريد أزلاً. وإرادته أزلاً تتطلب إما وجود كائنات أزلية معه كان يريدها، أو وجود تركيب في ذاته. وبما أنه لا تركيب فيه ولا شريك له، إذاً فهو لا يتصف بالإرادة ولا بالصفات الأخرى التي تتطلب في ممارستها ما تتطلبه هذه الصفة.

وفـريق آخر يسند إلى الله جميع صفات الكمال اللائقة به، كالإرادة والعلم والقدرة والبصر والسمع والكلام. ولكن يتعذر عليه التوفيق بين إسناد هذه الصفات إلى الله أزلاً، واعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة، لأن التوفيق بينهما محال (كما سيتبين بالتفصيل في الباب التالي).

والآن: بما أن الإيمان بالله يقتضي الاعتراف بأنه موجود بالفعل، وبما أن الموجود بالفعل يتصف بكل الصفات الإيجابية اللائقة به، فلا يُعقَل أن تكون وحدانية الله «وحدانية مجردة» من الصفات الإيجابية. وبما أنه مع تفرّده بالأزلية وعدم وجود تركيب في ذاته، من اللائق بكماله أن تكون كل صفاته هي بالفعل أزلاً، إذاً فلا يُعقل أن تكون وحدانيته وحدانية مطلقة تتصف بصفات لم يكن لها عمل أزلاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فما نوع الوحدانية التي تليق بكماله؟

الجواب: هذه الوحدانية تسمو فوق العقل والإدراك، وليس لها نظير على الإطلاق، ولذلك نرى من الواجب قبل التحدّث عنها أن نتحدث أولاً عن الفرق بين الوحدانية الـوهمية والوحدانية الحقيقية، ثم عن درجات الوحدانية الحقيقية وآراء الفلاسفة فيها، حتى يتسنى لنا إدراك شيء عن وحدانيته.



الفصل الرابع

الوحدانية الحقيقية والوحدانية الوهمية

بما أن الله واحد ولا ينفي عنه الوحدانية إلا من ينكر وجوده، فإدراكنا لماهية الوحدانية يساعدنا على إدراك شيء عن وحدانيته. مع العلم بأننا نقرّ أن وحدانية الله هي أدق وأسمى وحدانية في الوجود، وأنه ليس لها نظير على الإطلاق (كما سيتبين بالتفصيل في الفصل الرابع).

فما هي الوحدانية؟

الجواب: الوحدانية اسم معنى من الواحد، والواحد كما يقول الشيخ ابن الطيب: «هو موجود لا يوجد فيه غيره، من حيث هو ذلك الواحد». أو كما يقول ابن سينا: «هو ما كان غير منقسم من الجهة التي قيل عنه إنه واحد».

وما هي خصائص هذا الواحد أو مميزاته؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن نتأمل أولاً في الحقائق المدركة لدينا، لأننا لا نستطيع إدراك خصائص الواحد أو مميزاته بدونها.

فلننظر إذاً إلى أي كائن من الكائنات، وليكن الإنسان مثلاً، ثم تسأل: أليس بواحد؟ الجواب: نعم هو واحد، لأنه لا يوجد فيه غيره من حيث هو ذلك الإنسان الواحد. لكن هل وحدانيته هي الوحدانية غير المركبة التي تساعدنا على إدراك شيء عن وحدانية الله؟ الجواب: طبعاً كلا، لأن الإنسان مركب من روح ونفس وجسد، وجسده هذا مركب من عناصر وأجزاء. والله غير مركب.

ولذلك لندع الإنسان وكل الكائنات المركبة جانباً، ولنأخذ مليجراماً من أي عنصر من العناصر، وليكن الذهب النقي مثلاً. فهذه الكمية شيء واحد لأنه لا يوجد فيها غيرها

من حيث هي هذا الشيء الواحد. لكن وإن كانت شيئاً واحداً غير مركب من أشياء غير ذاتها، إلا أنها قابلة للتجزئة، ولذلك فوحدانيتها ليست الوحدانية المحضة التي تساعدنا على إدراك شيء عن وحدانية الله، لأنه تعالى لا يتجزأ على الإطلاق. فلنقسم هذه الكمية إذاً لملايين الأقسام، حتى يصبح كل قسم منها غير قابل للتجزئة، فماذا تكون النتيجة؟ الجواب: إننا نحصل على «ذرّة». والكلمة المعروفة عندنا بالذرة، هي في الأصل «Atemno» ومعناها غير القابل للانقسام أو التجزئة، لأن الذرة لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء أصغر منها، وهي كما يقول العلماء توازي جزءاً من مائة بليون جزء، من أصغر شيء يمكن أن تراه العين البشرية. أما تحطيمها فليس هو تقسيمها إلى أجزاء، بل هو ملاشاة كيانها، أو بتعبير آخر ملاشاة وحدتها. لأنه بالتحطيم تفقد معظم خواصها وأهمها. فالذرة إذاً هي أدق مثال يمكن أن نعرف به شيئاً عن الوحدانية غير القابلة للانقسام أو التجزئة.

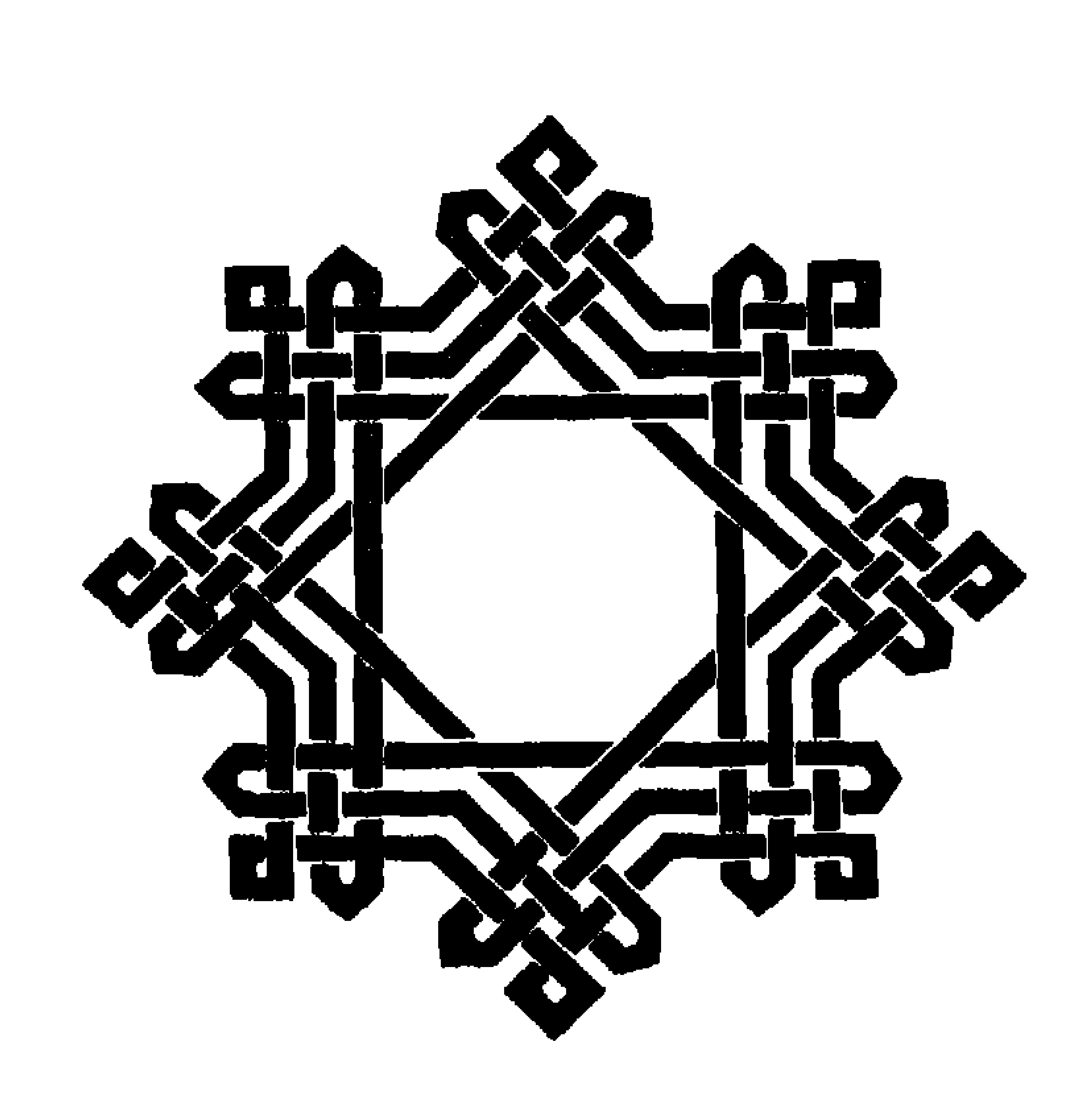
وما مميزات وحدانية الذرة؟

الجواب: إنها كما يقول العلماء مركبة من بروتونات ونيوترونات تدور حولها إلكترونات، أو بتعبير آخر قائمة بمميزات تنشأ بسببها نِسَب أو علاقات بينها وبين ذاتها. ولذلك فإن وحدانيتها ليست أيضاً وحدانية محضة، أو وحدانية غير مركبة.

مما تقدم يتبين لنا أن الوحدانية غير المركبة ليس لها وجود في العالم المادي على الإطلاق، وأن كل وحدانية، حتى وإن كانت غير قابلة للتجزئة تقوم بمميزات تنشأ بسببها نِسَب أو علاقات بينها وبين ذاتها. وقد شهد بهذه الحقيقة كثير من الفلاسفة. فقال فنت: «الوحدة الجوهرية في كل موجود تتألف من ذرة وإرادة معاً». ولعل «فنت» يقصد بكلمة الإرادة هنا القوة أو الطاقة. أو بتعبير آخر: تقوم بمميزات تنشأ بسببها نسب أو علاقات بينها وبين ذاتها، كما قلنا. وقال أرسطو: «كل موجود تحدّه عشر مقولات، هي الجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان والموضع والملك والفعل والانفعال». وقال غيره: «لكل موجود ثلاث نسب، هي الذات والصورة والقوة، أو الجوهر والشكل والنتيجة».

وليست النسب أو العـلاقـات قاصرة على الكائنات المادية، بل إنها توجد أيضاً في الكائنات الروحية، لأننا إذا تأملنا النفس مثلاً وجدنا أنها تشتمل على مميزات أو ملكات خاصة، وهذه تنشأ بسببها علاقات بين النفس وذاتها، وهذه العلاقات هي التي تكوّن شخصية النفس التي تميزها عن غيرها من النفوس.

ومع ذلك فإننا لا ننكر أن هناك وحدانية ليست قائمة بمميزات، وليست بينها وبين ذاتها نِسب أو علاقات، وهذه الوحدانية هي وحدانية النقطة الهندسية. لكن هذه النقطة كما نعلم، ليست حقيقية بل وهمية. وإن اتصفت بصفات، فإنها لا تتصف إلا بالصفات السلبية، الأمر الذي ينمّ عن عدم وجود كيان حقيقي لها. ولذلك لا يصح اتخاذ وحدانيتها وسيلة لإدراك شيء عن وحدانية الله، أو أية وحدانية حقيقية في الوجود.



الفصل الخامس

درجات الوحدانية الحقيقية

تبين لنا مما سلف، أن قيام الوحدانية بمميزات تنشأ بسببها بينها وبين ذاتها نسب أو علاقات، هو الشرط الأساسي لحقيقة وجودها، أو بالحري لصدق وحدانيتها. لكن إذا تأملنا الكائنات المحيطة بنا، وجدنا أن بعضها يختلف عن البعض الآخر اختلافاً عظيماً، فهناك كائنات لا تقوم بمميزات واضحة، ولا تتميز حتى عن غيرها من فصيلتها ومن الفصائل الأخرى، فأي نوع من هذه الكائنات أرقى مكانة وأسمى وحدانية؟

للإجابة على ذلك علينا أن نتأمل أولاً كل نوع من هذه الكائنات لنعرف خصائصه ومميزاته، ولذلك نقول:

١ - إذا نظرنا لقطعة من الجماد كالحديد مثلاً، وجدنا أن لها وحدة، لأنه ليس فيها غيرها، من حيث كونها قطعة من الحديد. لكن ما أتفه وحدتها هذه، وما أقل مميزاتها، لأنه ليس بينها وبين ذاتها نسب أو علاقات تجعل لها كياناً خاصاً يميزها من الناحية النوعية عن غيرها من الحديد الذي تنتمي إلى فصيلته. ولذلك جرت العادة في اللغات الأوربية ألا يُنظر إلى أية قطعة من الجماد كوحدة خاصة. فلا يقال في الإنجليزية مثلاً «an iron » أو «a gold » أي «حديدة» أو «ذهبة» بل يقال «a piece of iron » و «a piece of gold» أي «قطعة من الحديد» أو «قطعة من الذهب».

٢ - وإذا انتقلنا لمملكة النبات ونظرنا إلى الطحلب مثلاً، وجدنا أنه لا يقوم بمميزات واضحة، لأنه لا يمكن التمييز بين كمية وأخرى منه، وبين مستعمرة وأخرى من فصيلته، إلا بالمجهر. ولذلك كان الطحلب نباتاً دنيئاً (بالنسبة للنباتات الراقية). ووحدانيته تافهة أو غير ظاهرة. أما إذا نظرنا إلى الأشجار فإننا نجد أن كل شجرة قائمة بمميزات واضحة، وأمكننا تبعاً لذلك أن نميز بين كل شجرة وغيرها من فصيلتها ومن الفصائل الأخرى بكل

سهولة. ولذلك كانت الأشجار نباتات راقية، وكانت وحدانية كل منها ظاهرة أو سامية.

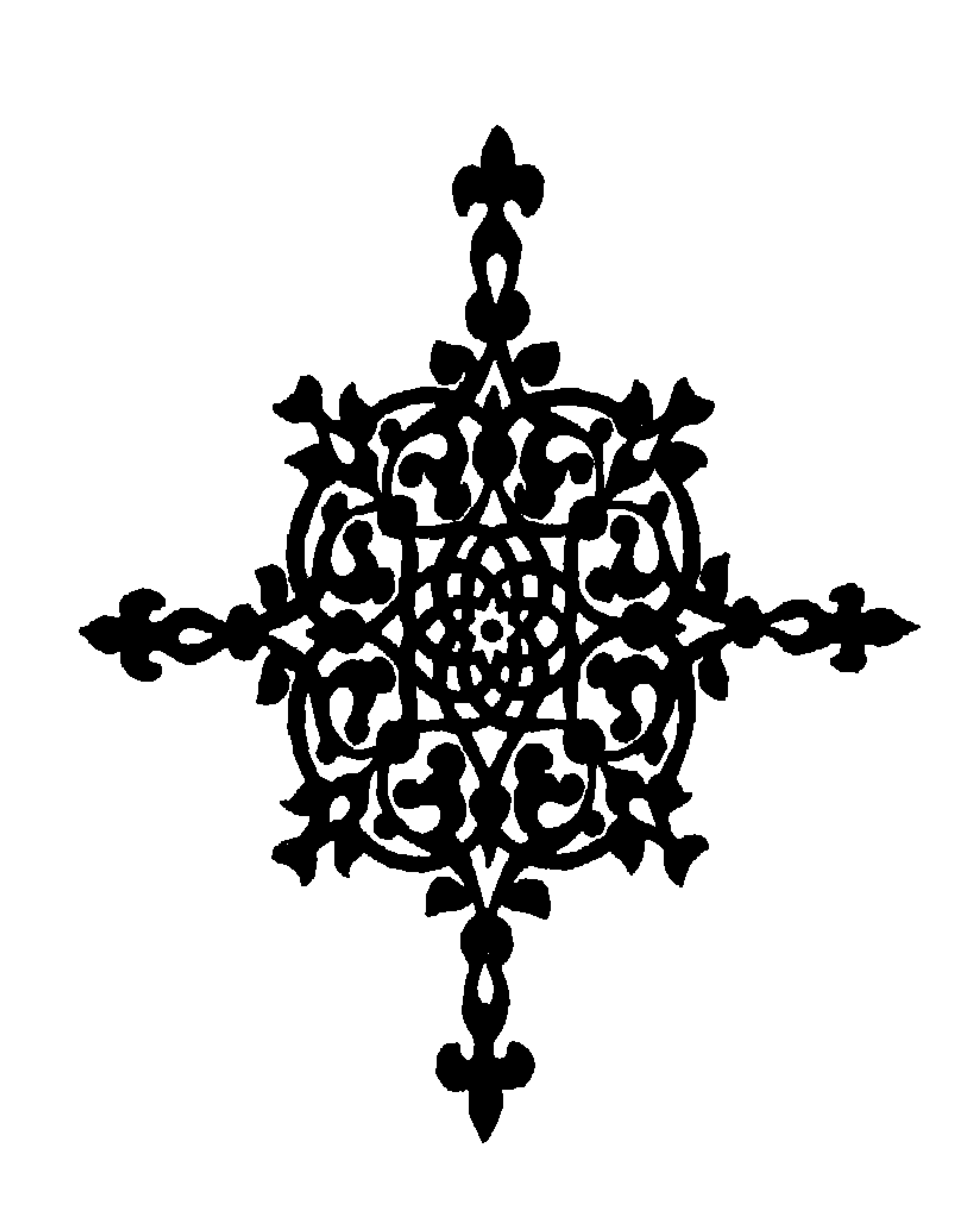
٣- وإذا تركنا مملكة النبات، ونظرنا إلى الأوبليا مثلاً، وجدنا أنه لا يقوم بمميزات واضحة، لأنه لا يمكن التمييز بين كمية وأخرى منه، وبين مستعمرة وأخرى من فصيلته، إلا بالمجهر. ولذلك كان الأوبليا حيواناً دنيئاً ووحدانيته تافهة أو غير ظاهرة. (الأوبليا حيوان بسيط من فصيلة الجوف المعويات، وهو لا يعيش إلا في البحار). أما إذا نظرنا إلى الحيوانات الكاملة فإننا نجد أن كل حيوان قائم بمميزات واضحة، وأمكننا تبعاً لذلك أن نميز بين كل حيوان وغيره من فصيلته ومن الفصائل الأخرى بكل سهولة. ولذلك كانت هذه الحيوانات كائنات راقية، وكانت وحدانية كلٍ منها ظاهرة أو سامية.

٤- وإذا تركنا الحيوانات ونظرنا إلى البشر وجدنا أن كل إنسان قائم بمميزات واضحة، وهذه المميزات نوعان: مادية ومعنوية. فالأولى تبيّن وحدانيته الشكلية، وتميزه عن غيره من البشر من الناحية الجسدية. والثانية تبيّن وحدانيته المعنوية أو بالحري شخصيته التي هي الجوهر الحقيقي لإنسانيته، وتميزه عنهم من الناحية العقلية والروحية. ولذلك فإنه حتى إذا اتفق بعض الناس في المميزات الشكلية، تظل لكلٍ منهم شخصيته، أو بالحري مميزاته العقلية والروحية، التي لا يشاركه فيها غيره. ولهذا السبب كانت الوحدانية الإنسانية أسمى من وحدانية أي مخلوق من المخلوقات.

وقد شهد الفلاسفة أن لكل كائن مميزات تبيّنه وتفصله عن غيره من الكائنات، وأنه كلما سمت هذه المميزات كان الكائن أقرب إلى الكمال وأقدر على الوجود. فقال جون سكوت: «بقدر ما يحوز الكائن من المميزات التي تعينه وتفصله عن غيره يشغل درجة عليا أو دنيا فوق سلم الوجود. فالكائن الأكثر فوزاً بعوامل التعيّن هو الأعمق في الأحقية، وبالتالي هو الأقرب إلى الكمال». وقال ديكارت: «كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم، كان أقدر على الوجود». وقال ليبنتز: «كلما كان إدراك الذرة واضحاً وتصويرها للكون دقيقاً كانت أكثر حيوية وأعظم نشاطاً. ويزداد هذا الإدراك قوة ووضوحاً

كلما صعدنا إلى الإنسان». وقال رينوفييه: «إذا ظهرت الحرية في كائنٍ ما، فإنه يصل بفضل ما فيه من هذه الحرية لدرجة راقية من الوجود الذاتي. فما كان من قبل يمكن تمييزه عن غيره فحسب، يصبح الآن منفصلاً ومستقلاً. وما كان بالأمس نفساً فحسب، يصبح اليوم فرداً. وأرقى أنواع الفردية، هو الإنسان أو الشخصية الإنسانية، لأنه يتميز بمميزات عقلية وروحية، قلما يتحد معه غيره فيها».

مما تقدم يتبين لنا أن لكل وحدانية حقيقية مميزات تعينها، وأن أرقى أنواع المميزات هي العقلية والروحية. وهذه المميزات لا توجد إلا في أرقى الكائنات وأسماها.



الفصل السادس

آراء الفلاسفة عن الوحدانية الحقيقية

بحث كثير من الفلاسفة مميزات الوحدانية الحقيقية. وفيما يلي أهم آرائهم عنها:

١ - **فلاسفة اليونان**: قال هيرقليطس: «الواحد ليس إلا كثرة توحَّدت، والكثرة ليست إلا واحداً تكثَّر». وقال ديمقريطس: «الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى الكلمة، وإن الكثرة تقوم في وحدات لا مادية (روحية) وهي محكمة، ووجودية في نفس الوقت». والجوهر الفرد (كما يُستنتج من أقوال الفلاسفة) هو الذي لا يتميز بميزة تدل على أن له كياناً حقيقياً، فهو والنقطة الهندسية سواءٌ من هذه الناحية. ولذلك لا يصح أن يُقال عن الله إنه «الجوهر الفرد» لأن «الله» مع وحدانيته وعدم وجود أي تركيب فيه، له مميزات تدل على أن له تعيناً أو كياناً خاصاً. وإذا كان لابد من اسم يُسمَّى به الله كجوهر، فمن الممكن أن يسمَّى «الجوهر الحقيقي». مع ملاحظة أنه ليس مثل الجواهر المخلوقة التي تتكون من جوهر وعرض، إذ أنه من كل نواحيه (إن جاز التعبير) هو جوهر محض، لأن جوهره وتعينه واحد، كما سيتضح بالتفصيل في الباب الرابع.

وكان أفلاطون يحمل على القائلين بالوحدة المطلقة فقال: «إذا كانت الكثرة تقتضي الوحدة، فالوحدة بدورها تقتضي الكثرة. لأننا إذا قلنا عن الماهيات إنها وحدة ثابتة، ولم نضف إليها شيئاً من الكثرة، فإننا نسلبها الحياة والحركة». و«الماهيات» كائنات روحية تصوَّر أفلاطون أنها موجودة منذ الأزل، واعتبرها الوجود الحقيقي للكائنات المنظورة، والمثال الذي خُلقت عليه هذه الكائنات. فمثلاً كان يعتقد أن الرجولة، (أي ماهية الرجال) سابقة في وجودها للرجال، وعلى مثالها خُلقوا. وهكذا الحال مع باقي الكائنات. وقال أفلاطون أيضاً: «كل حمل يقتضي وجود شيئين. فإذا قلنا مثلاً إن الوجود واحد، فإن هذا القول نفسه غير ممكن، لأننا قلنا بصفتين: هما الوجود والوحدة. فلابد من القول بالكثرة». وقال أيضاً: «الوجود وحدة تتضمن الكثرة، أو هو كثرة تتضمن الوحدة. لكن

ليس كثرة مطلقة، وإلا لما أمكن العلم. كما أنه ليس وحدة مطلقة، وإلا لما أمكن الحمل. وليست مسألة الكثرة خاصة بالمحسوسات أو الوجود المحس فحسب، بل إنها أيضاً تتعلق بالوجود غير المحسوس أو وجود الماهيات». علماً بأن أفلاطون، وبعض الفلاسفة الآخرين المذكورين في هذا الفصل يردّون على القائلين بوحدة الوجود، ولكن يُستنتَج أيضاً من أقوالهم، أنهم يرون أن كل وحدة قائمة بكثرة، وأنه ليست هناك وحدة حقيقية لا كثرة فيها.

وقال أرسطو: «لا يُستثنى من الكائنات إلا الجوهر الفرد» أي أن الجوهر الفرد لا يُعتبر كائناً من الكائنات الحقيقية، لأنه لا يتميز بميزة تدل على أن له كياناً خاصاً. وقال أيضاً: «إن شيئاً واحداً بعينه، يمكن تماماً أن يكون واحداً وكثيراً» أي لا يمكن الفصل بين الوحدة والكثرة فيه.

٢- **فلاسفة اليهود**: يُستنتج من أقوال فيلون وموسى بن ميمون وغيرهما من فلاسفة اليهود، أن كل وحدانية (مهما كانت دقتها) لها صفات خاصة، واتّصاف الوحدانية بصفات خاصة هو شمولها على كثرة من نوع ما.

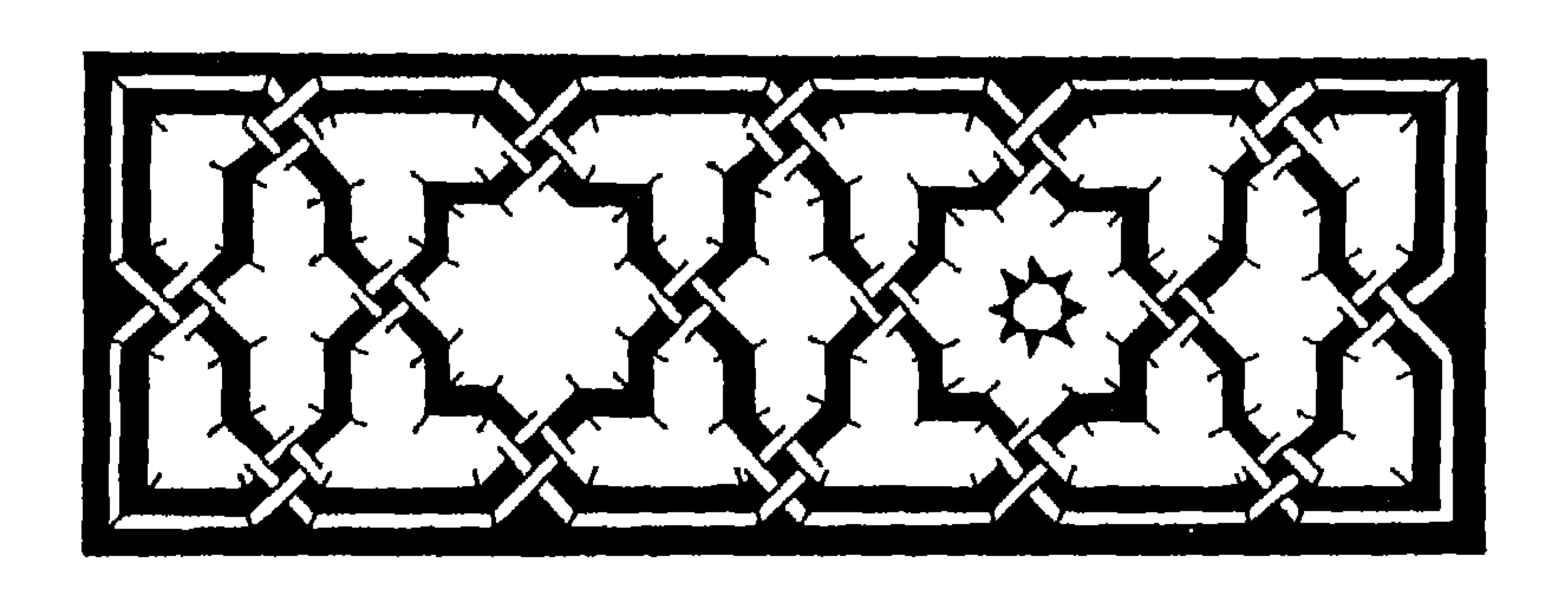
٣- **فلاسفة المسيحيين**: قال هيجل: «ليس الكثير والواحد طرفين متناقضين كما يُرى، بل هما وجهان لحقيقة واحدة يلتقيان في نهاية الأمر، لو أنك سَمْوت بتفكيرك إلى مرتبة فوق المستوى الضيّق المعهود. فالكمية في معناها الصحيح هي كثير في واحد وواحد في كثير، ومن الخطأ أن تحاول التفريق بين هذين الوجهين. فلن تجد واحداً لا يتكون من وحدات كثيرة، ولن تجد وحدات لا تأتلف في واحد. ولو حاولت ذلك، لكنت كمن يريد أن يظفر بعصا لها طرف واحد».

وقال هبهوس: «لا غنى للوحدة عن كثرتها. ولا غنى للكثرة عن وحدتها». وقال ليبنتز: «الوحدة ليست خالية أو مجردة، وإلا ما تميزت عن غيرها». وقال بربراند: «كل كلمة في الوجود تدل على شيء كلي» أو جامع. وقال رسل: «لا يتعارض مذهب الوحدة

مع مذهب الكثرة، فإن الوحدة هي وحدة في الكيف، على حين أن الكثرة هي كثرة في الجوهر».

٤- فلاسفة المسلمين: قال ابن سينا: «لا وجود للجوهر الفرد». وقال أيضاً: «الجوهر النفيس (أي الجوهر الحقيقي) مكوَّن من هيولي وصورة». وقال غيره: «قيام الشيء بذاته لا بد له من جزئين أو ثلاثة أجزاء، أو ثمانية أجزاء». وقال الإمام الشيخ محمد عبده: «الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة فعلاً ولا عقلاً ولا وهماً، لا حقيقة له». ومعنى ذلك أن كل جوهر حقيقي قائم بكثرة بأي وجه من الوجوه.

هذه هي آراء الفلاسفة والعلماء في الوحدانية. ومنها يتبيّن أنهم يرون أن كل وحدانية في الوجود سواء كانت مادية أو روحية، هي وحدانية قائمة بكثرة - أو بتعبير آخر بمميّزات تظهر حقيقتها أو بالأحرى وحدانيتها، وتجعل بينها وبين ذاتها نسباً أو علاقات. وأنه إذا شذّت وحدانية عن ذلك فقدت مميزات الوحدانية الحقيقية، وكانت وحدانية وهمية لا وجود لها في عالم الحقيقة إطلاقاً، مثلها في ذلك مثل النقطة الهندسية تماماً. وآراؤهم تتفق مع الحقائق المدركة لنا كل الاتفاق.



الفصل السابع

الوحدانية اللائقة بالله، أو الوحدانية الجامعة المانعة

انتهينا إلى أن كل وحدانية، مادية كانت أو روحية، تقوم بمميزات تنشأ بينها وبين ذاتها نِسَب أو علاقات، وأن هذه المميزات هي التي تبينّ حقيقة وحدانيتها. فإذا كان الله واحداً قائماً بذاته، ألا يكون أيضاً متميزاً بمميزات خاصة، تدل على حقيقة وحدانيته، وتنشأ أيضاً بسببها علاقات بينه وبين ذاته؟ أو بتعبير أدق، ألا تكون ذاته عينها مع وحدانيتها وعدم وجود أي تركيب فيها، تتميز بمميزات خاصة، تنشأ بسببها علاقات بينها وبين نفسها؟

الجواب: طبعاً نعم، لأن هذا هو ما يتوافق مع الحقيقة كل التوافق كما اتضح لنا، وكما سيتضح بأكثر تفصيل مما يلي.

الأدلة على أن وحدانية الله تتميز بمميّزات خاصة

١- لله (كما ذكرنا في الباب الأول) تعينّ خاص. وكل كائن له تعين خاص له مميزات تبين حقيقته. فمن المؤكد أن تكون لله مميزات (أو بتعبير أدق، أن يكون هو بذاته متميزاً بمميزات) تبينّ حقيقته.

٢- بما أن صفات الله لم تكن عاطلة أزلاً ثم صارت عاملة عندما خلق، بل كانت عاملة أزلاً قبل وجود أي كائن من الكائنات (لأن هذا ما يتناسب مع ثباته وعدم تعرضه للتغير، كما ذكرنا في الفصل الثالث من هذا الباب)

وبما أنه لا يُعقل أنه كان يمارس صفاته في الأزل مع غيره، لأنه لا شريك له. ولا يعقل أنه كان يمارسها مع جزء من ذاته لأنه لا تركيب فيه إذاً لا شك أنه كان يمارسها بينه وبين ذاته نفسها.

وإذا كان الأمـر كذلـك كانت ذاتـه مع وحـدانيتها وعدم وجود تركيب فيها متميزة بمميزات متكاملة، تجعل ممارسته لهذه الصفات بينه وبين ذاته أزلاً أمراً عملياً حقيقياً، لأنه لا سبيل لممارسة الصفات بين كائن وذاته إلا إذ كان متميزاً بمميزات خاصة.

ولإيضاح ذلك نقول إن صفة العدالة مثلاً تدل (كما يقول أفلاطون) على التعادل، والتعادل في الكائن الفرد معناه التوافق والانسجام. ولذلك فاتّصاف الله بالعدالة أزلاً يدل على وجود توافق أو انسجام بينه وبين ذاته. ووجود توافق أو انسجام بينه وبين ذاته يدل على وجود علاقات بينه وبين ذاته. كما أن صفة المحبة تدل على وجود روابط طيبة بين اثنين على الأقل، أحدهما محب والآخر محبوب. ولذلك فاتّصاف الله بالمحبة أزلاً، يدل على وجود علاقات خاصة بينه وبين ذاته. وهكذا الحال مع باقي الصفات. فإذا تأملنا في اتّصاف الله بها أزلاً وجدنا أنها تدل على وجود علاقات بينه وبين ذاته. وطبعاً لا مجال لوجود علاقات لله بينه وبين ذاته، إلا إذا كان متميزاً بمميزات خاصة يمكن أن تنشأ بسببها هذه العلاقات.

٣- لو فرضنا أن الله لم تكن له علاقة بينه وبين ذاته أزلاً، وقلنا إن له علاقة بالعالم لأنه خالقه والمعتني به، لكانت النتيجة الحتمية لذلك أنه دخل في علاقة لم يكن لها أساس في ذاته أزلاً، فيكون قد تطوّر وتغيّر! وبما أنه لا يتطور ولا يتغير، إذاً لا مفر من التسليم بأن له علاقة أزلية بينه وبين ذاته. وبما أن الأمر كذلك إذاً فهو يتميز بمميزات خاصة يمكن بسببها أن تنشأ هذه العلاقة كما ذكرنا آنفاً.

٤- هذا وقد شهد كثير من الفلاسفة بوجود علاقات لله بينه وبين ذاته. قال تيلور: «الحياة الإلهية في جوهرها هي فعل اتصال بين الذات والذات» أي أن بينها وبين نفسها علاقات. وقال ليبنتز: «العلاقات التي ندركها بين الظواهر المختلفة في العالم الخارجي هي نتيجـة لتـدبـير قديم يُطلق عليه الانسجـام الأزلي». ولا انسجـام إلا إذا كانت هناك علاقات. وقال محيي بن العربي: «الذات لو تعرَّت عن النِّسب، لم تكن إلهاً». وبما أن الله ذات إذاً فهـو يتميز بِنِسَب أو بتعبـير آخـر بعـلاقـات. وقال أحد فلاسفة الفرس

المسلمين: «الوحدانية الإلهية تتضمن نسب الوحدانية وعلاقاتها». ووجود نسب أو علاقات في الوحدانية الإلهية دليل على أنها تتميز بمميزات خاصة، تنشأ بسببها هذه النسب أو العلاقات كما قلنا فيما سلف.

ويبدو لي أن ابن العربي قد استعمل كلمة «النِّسب» بالمعنى الذي استعملنا به كلمة «العلاقات». ولكن منعاً من حدوث لَبْس في فهم معاني الألفاظ، استصوبنا أن نستعمل كلمة «النسب» فيما يختص بالجماد، وكلمة «العلاقات» فيما يختص بالأحياء.

والآن بما أن الله مع وحدانيته وعدم وجود تركيب في ذاته يتميّز بمميزات خاصة، إذاً فهذه المميزات لا يمكن أن تكون غير ذاته، لأنه لا شريك له. ولا يمكن أن تكون عناصر أو أجزاء في ذاته، بل أن تكون هي عين ذاته، لأنه لا تركيب فيه. ولا يمكن أن تكون مادية بل أن تكون روحية، لأنه لا أثر للمادة فيه. ولا يمكن أن تكون محدودة بأي نوع من الحدود، بل أن تكون منزّهة عن الحدود، لأن ذاته لا يحدّها حدّ. كما أن العلاقات الناشئة بسببها، لا يمكن أن تكون متوقّفة على وجود الكائنات، بل أن تكون أولاً وقبل كل شيء بينه وبين ذاته نفسها أزلاً، لأنه كامل كل الكمال منذ الأزل الذي لا بدء له، ولا يكتسب شيئاً من الأشياء، ولا يتغيّر أو يتطوّر على الإطلاق.

مما تقدم يتبيّن لنا أن وحدانية الله لا يمكن أن تكون وحدانية مجردة من الصفات الإيجابية، أو وحدانية مطلقة لا مجال لوجود صفاتها بالفعل أزلاً. بل لابد أن تكون وحدانية تتصف بكل الصفات الإيجابية اللائقة بها، وأن تكون هذه الصفات ليس بالقوة بل بالفعل أزلاً. أو بتعبير آخر لابد أن تكون وحدانية الله ذات كيان حقيقي، أو وحدانية لها مميزات خاصة بها، تنشأ بسببها بينها وبين ذاتها علاقات خاصة منذ الأزل إلى الأبد، بصَرْف النظر عن وجود المخلوقات أو عدم وجودها. وإن كان لابد من اسم تسمّى به فمن الممكن أن نسميها «الوحدانية الجامعة المانعة» أو «الوحدانية الشاملة المانعة»، لأنها جامعة أو شاملة للمميزات المذكورة، ولأن الله بسبب هذه المميزات لم يكن يحتاج إلى شيء سوى ذاته، لوجود صفاته وعلاقاته بالفعل أزلاً. ولذلك لا يُقصد بوحدانية الله الجامعة المانعة

أن هناك آلهة مع الله، أو أن هناك تركيباً في ذاته، بل يُقصَد بها أن ذاته الواحدة التي لا تركيب فيها على الإطلاق، هي بنفسها جامعة مانعة، أو شاملة مانعة، أو بتعبير آخر أنها تتميز بالمميزات الروحية اللائقة بكمالها، واستغنائها عن كل شيء غيرها، منذ الأزل. وإذا كان الأمر كذلك فليس في إسناد هذه الوحدانية إلى الله ما يُفهم منه أن له شريكاً أو به تركيباً.

الاعتراضات والرد عليها

أما الذين لا يفهمون معنى كون وحدانية الله جامعة مانعة، ومعنى تميزه بمميزات له بها علاقات بينه وبين ذاته أزلاً، فيظنون أن تلك الوحدانية تتعارض مع عدم وجود تركيب فيه، وأن هذه العلاقات تتعارض مع تفرّده بالأزلية. وفيما يلي أهم اعتراضاتهم والرد عليها:

١- «لا تقوم للعلاقات قائمة إلا بين اثنين على الأقل، والله هو الأزلي وحده. فليس من المعقول أن تكون له أصلاً أو أزلاً أية علاقة من العلاقات. وبناءً على رأيهم لا تكون لذاته مميزات خاصة بها».

الرد: ليس للكائن العاقل علاقة مع غيره فحسب، بل له أيضاً علاقة بينه وبين ذاته. فالأولى اكتسابية أو غير أصلية، أما الثانية فذاتية أو أصلية. وليس هناك شيء في الوجود لا علاقة له بينه وبين ذاته، أو بينه وبين غيره إلا غير الموجود، لأنه لا يتميز بميزة تدل على أن له كياناً خاصاً. وبما أن الله (وإن كان لا نهائياً) هو كائن عاقل له كيانه الخاص ووجوده الحقيقي الواقعي، إذاً فوجود علاقات بينه وبين نفسه أمر يتوافق مع حقيقة وجوده، بل ويتطلّبه هذا الوجود ذاته. وبما أن له مثل هذه العلاقات، إذاً فهو متميز بمميزات خاصة، لأنه لا سبيل لوجود العلاقات في وحدانية مجردة من المميزات.

هذا بالطبع مع مراعاة الفرق الذي لا حد له بين العلاقات الكائنة بين الله وذاته،

والعلاقات الكائنة بين أي كائن عاقل وذاته. فالعلاقات الكائنة بين الله وذاته هي علاقات أصلية فيه وملازمة أزلاً لذاته الواحدة التي لا تركيب فيها. أما العلاقات الكائنة بين أي كائن عاقل وذاته فليست أصلية فيه، لأنها ناشئة عن الغرائز المتنوعة التي ورثها عن أجداده أو عن العناصر المختلفة المكوّنة منها ذاته. ولذلك فهي علاقات مكتَسبة أو حادثة. ولكنها تُسمّى أصلية بالنسبة إلى العلاقات التي تتكون لديه بسبب وجوده في العالم واتصاله بما فيه. أما علاقات الله حتى مع الكائنات الحادثة فليست اكتسابية، لأنه يعلم كل شيء عنها قبل خَلْقها.

٢- «يدلّ تميّز الله بمميزات خاصة على قيامه بكثرة، والحال أنه ليست به كثرة ما».

الرد: ليست المميزات التي يتميز بها الله عناصر أو أجزاءً فيه، أو أموراً مقترنة به، بل هي عين ذاته المتميزة بكل ما هو لائق بكمالها واستغنائها عن غيرها، لأنه لا تركيب فيه. فالمميزات المذكورة ليست كثرة بالمعنى المعروف في الكائنات، بل هي الخصائص الأصلية الذاتية لله، والتي بدونها لا يكون إلهاً حقيقياً بل يكون إلهاً وهمياً، أو إلهاً كانت صفاته عاطلة أزلاً، كما يقول الفلاسفة الذين يؤمنون أن وحدانيته مجردة أو مطلقة. لأن هذه المميزات هي التي تعينّ الله، أو هي عين تعيُّنه. فليس هو الإله المجرد من الصفات، أو الذي يتصف بصفات كانت بلا عمل أزلاً، بل الإله الذي يتصف بكل صفات الكمال، والذي كانت كل صفاته بالفعل أزلاً، أي قبل وجود أي كائن من الكائنات سواه - الأمر الذي يتوافق مع كماله واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود، وعدم تعرّضه للتطوّر والتغيّر.

والكثرة التي تقوم بها الكائنات هي عناصر أو أجزاء. أما الكثرة التي يتميز بها الله فليست عناصر أو أجزاء، بل هي الخواص الأصلية للوحدانية غير المركبة التي يتفرد بها.

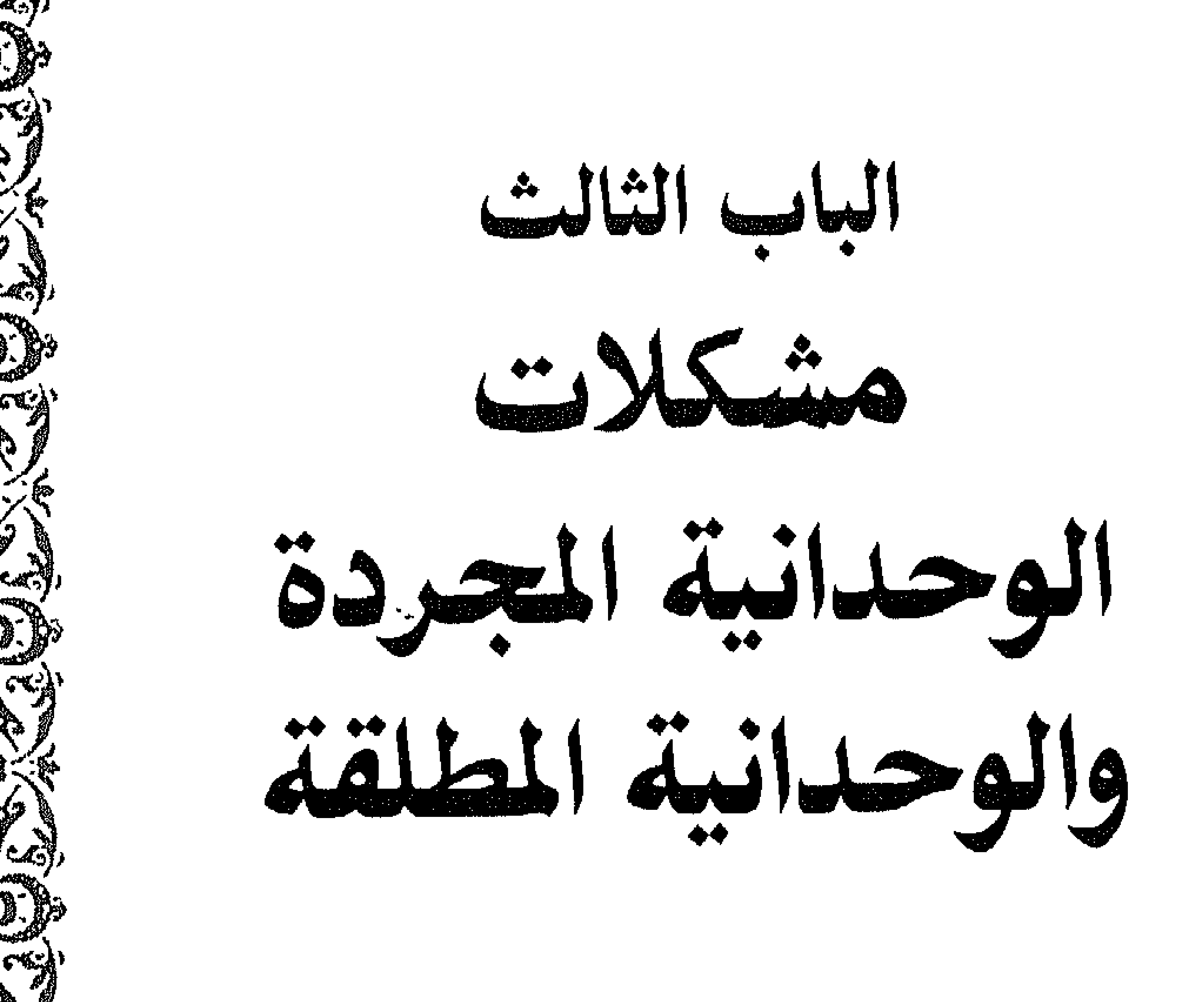
ولا مجال للاعتراض على تميّز الله بهذه المميزات بدعوى أنها تدل على كثرة، لأن مجرد إسناد الصفات إليه معناه إسناد كثرة إليه. فإذا أسندنا هذه الصفات إليه، وسلّمنا

بوجودها فيه بالفعل أزلاً، ثم أنكرنا تلك المميزات بعد ذلك، نكون قد قلنا بوجوده نتيجة دون سبب، أو بمظهر دون حقيقة. وكل ذلك باطل، لأن الصفات لا تكون بالفعل من تلقاء ذاتها، بل لابد لها من علّة. وهذه العلة لا يمكن أن تكون سوى مميزات تتميز بها ذات الله عينها، لأنه لا تركيب فيه تنشأ بسببه علاقات بينه وبين ذاته، ولا شريك له يجعل صفاته بالفعل أزلاً. فهذه المميزات هي إذاً (إن جاز التعبير) من مستلزمات حقيقية وحدانية الله المحضة، وتفرّده بالأزلية، واستغنائه عن كل شيء في الوجود، ولذلك لا سبيل لإنكارها على الإطلاق.

٣- «لا يصح اتّخاذ العلاقات الموجودة بين الكائنات العاقلة وبين ذواتها دليلاً على وجوب وجود علاقات لله بينه وبين ذاته، لأنه لا يصحّ تطبيق صفات المخلوق على الخالق».

الرد: إننا لم نفعل ذلك إطلاقاً، بل استنتجنا وجود علاقات لله بينه وبين ذاته من حقيقة اتصافه بالصفات الإيجابية وممارسته لها أزلاً، قبل وجود أي كائن سواه، الأمر الذي يتطلبه كماله المطلق، واستغناؤه بذاته عن كل شيء في الوجود. أما الأمثلة الخاصة بالكائنات وأقوال الفلاسفة عنها، فلم نذكرها إلا ليعرف القارئ أن وجود علاقات بينه وبين ذاته ليس أمراً غريباً، بل هو حقيقة ثابتة مُدرَكة لدينا تماماً، ولا سبيل لإنكارها.

أخيراً نقول: لأن معظم الناس لم يألفوا التأمل العميق في ذات الله، يكتفون بالقول إنه واحد. ولكن لو فطنوا لعلموا أن الواحد لا يكون واحداً إلا إذا كان متميزاً بمميزات تعيّنه وتُظهر حقيقته. فالوحدانية الحقيقية هي إذاً وحدانية جامعة. وبما أن وحدانية الله حقيقية، إذاً فهي وحدانية جامعة ومانعة أيضاً - هذه حقيقة لا شك في صحتها إطلاقاً، لكن نظراً لسموها فوق الإدراك، وكثرة الشكوك التي تساور بعض الناس من جهتها، نرى من الواجب قبل التحدّث عن كنهها أن نتأمل في المشكلات التي تترتب على اعتبار وحدانية الله وحدانية مجردة أو مطلقة، حتى إذا تبيّن لنا تعقّدها وعدم وجود أي حل لها، سهل علينا بعد ذلك أن نقتنع اقتناعاً تاماً بأن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة.



الباب الثالث

مشكلات الوحدانية المجردة والوحدانية المطلقة

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

مشكلة العلاقة بين صفات الله وذاته

أولاً - آراء الفلاسفة فيها:

تحدثنا في الباب الأول عن آراء الفلاسفة في صفات الله على وجه الإجمال وذكرنا أن بعضهم أسند الصفات إليه، وأن البعض الآخر نفاها عنه. ونعرض الآن آراءهم فيها، بشيء من التفصيل:

١ - فلاسفة اليونان:

قال أرسطو: «الله يتنزّه عن الإرادة، لأن الإرادة تقتضي الطلب، والله لا يطلب. لأنه لو كان يطلب لكان يطلب أزلاً، وطلبه أزلاً يستلزم وجود أزليين نظيره كان يطلبهم، وذلك لتنزّهه عن طلب ما هو أقل منه. وهذا محال لأنه لا شريك له على الإطلاق». وقال أيضاً: «الله لا يعلم الكائنات، لأنه لو كان يعلمها لكان يعلم أزلاً، وعلمه أزلاً يستلزم وجود أزليين نظيره كان يعلمهم وذلك لتنزّهه عن علم ما هو أقل منه. وهذا محال للسبب السابق ذكره». وقال أفلوطين: «تُسنَد الصفات إلى الله مسبوقة بكلمة (فوق) فيُقال إنه فوق الوجود، وفوق الكمال، وفوق... وفوق...». وهذا الوصف وإن كان موجباً في الظاهر، إلا أنه سالب في الحقيقة. وبذلك يكون أرسطو قد جرّد الله من العلم والإرادة، ويكون أفلوطين قد نفى الصفات عنه موضوعاً وأسندها إليه شكلاً، أو بالحري يكون قد جعله إلهاً خيالياً لا حقيقياً. وطبعاً ليس هناك من سبب لذلك، سوى اعتقادهما أن وحدانية الله مجردة أو مطلقة.

٢ - فلاسفة اليهود:

قال موسى بن ميمون ما ملخصه: «وَصْف الله بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه من جهته تكثّر. أما وصفه بالإيجابيات ففيه خطر عظيم» لأنه يتطلب وجود شركاء معه أو تركيب في ذاته. ولا شك أن ابن ميمون نفى الصفات الإيجابية عن الله،

لأنه تعذر عليه التوفيق بين وجودها بالفعل أزلاً، وبين اعتبار وحدانيته وحدانية مجردة أو مطلقة، إذ أن التوفيق بينهما محال. وقال سبينوزا: «الله ليس له عقل، ولا يوصف بالإرادة أو السمع أو البصر أو الرضا، لأن هذه الصفات تقتضي الانتقال من حال إلى حال، والله لا ينتقل من حال إلى حال. ولأنه لا يمكن التوفيق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات». وبذلك يكون سبينوزا قد جعل الله إلهاً خيالياً لا حقيقياً، أو جعله هو والعالم سواء، كما يتضح من بعض أقواله الأخرى.

٣- فلاسفة المسيحيين:

قبل تقديم أفكارهم نقول إن معظم فلاسفة المسيحيين لا يعبرون بأقوالهم عن رأي المسيحية، كما لا يعبّر معظم الفلاسفة الآخرين عن آراء الأديان التي ينتسبون إليها، لأنهم جميعاً ينقادون وراء منطق عقولهم وحدها. فنرجو ملاحظة ذلك في هذا الفصل وفي الفصول الآتية. أما أقوال فلاسفة المسيحيين الواردة هنا فمقتبسة من «الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط».

قال القديس أوغسطينوس: «صفات الله هي عين ذاته». وقال توما الأكويني: «الله يتصف بجميع صفات الكمال، لكن صفاته السلبية أيسر فهماً لدى البشر من صفاته الإيجابية». وقال أيضاً: «الله عين ماهيته، وعين وجوده، وعين صفاته، لأن الصفات تنافي البساطة المطلقة الواجبة للعلة الأولى». ولذلك قال: «يجب أن نطلق الصفات على الله باعتبارٍ يختلف عن ذاك الذي نطلقها به على المخلوقات، كما نطلق الطيبة على الإنسان باعتبارٍ يختلف عن الاعتبار الذي نطلقها به على التفاح مثلاً». وقال جون سكوت: «صفات الله هي موضوع اعتقادٍ فقط، فهي اعتبارية وليست حقيقية، لا يبلغ العقل إلى أدلةٍ قاطعةٍ عليها. كما أننا لا نستطيع أن نجعل من صفاته تمايزاً عينياً، لئلا نُدخل الكثرة على الذات الإلهية». ولذلك فهؤلاء الفلاسفة أيضاً كانوا يرون على العموم أن إسناد الصفات الإيجابية إلى الله يتعارض مع اعتبار وحدانيته وحدانية مجردة أو مطلقة.

٤- فلاسفة المسلمين:

شغلت هذه المشكلة فلاسفة المسلمين أيضاً، لا بل وشغلتهم أكثر مما شغلت غيرهم، وفيما يلي خلاصة آرائهم وأهمها:

(أ) **علاقة صفات الله بذاته**: قالت فرقة الصفاتية: «صفات الله غير ذاته». ولتأكيد وجهة نظرها قالت: «لو كُشف الحجاب عن الإنسان لاستطاع أن يرى صفات المعاني». وقالت المعتزلة: «صفاته عين ذاته». ولتأكيد وجهة نظرها قال واصل بن عطاء أحد زعمائها: «من أثبت وجود صفة قديمة لله فقد أثبت وجود إلهين». وقالت الأشاعرة: «صفات الله ليست هي عين ذاته، ولا هي غيرها». وقال بعض الفلاسفة: «طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب في فهم صفات الله». وقال غيرهم: «الصفات ليست حقائق ذاتية بل هي أمور اعتبارية». وقال أبو هاشم البصري: «صفات الله في جملتها وسط بين الوجود والعدم». وقال معمر: «الله لا يتصف بصفة لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذاته من توحيد تام». وقال ابن رشد: «لا يجوز إثبات صفة لله زائدة عن ذاته لأن ذلك يستلزم وجود كثرة فيه». وقال ابن سينا: «إن كان وجود صفات المعاني من ذاتها كانت واجبة الوجود بالذات، وهذا يؤدي إلى التعدد في الواجب. وإن كان وجودها من الله كان الله فاعلاً لها. وبوصف كونها صفات له يكون قابلاً لها، فيكون الواجب فاعلاً وقابلاً، وهذا ما لا يتفق مع وحدانيته أو بساطته. فالصفات ليست وجودية وليست زائدة، وإلا كانت جزءاً من الذات ومقومة لها، فتكون ذاته مركبة، وهذا محال». أما السّلف فكانوا يقولون: «معرفة صفات الله وذاته فوق العقل البشري» ولذلك لم يبحثوا فيها إذا كانت صفاته هي عين ذاته، أو غيرها. فمثلاً عندما سئل مالك بن أنس عن معنى «الرحمن على العرش استوى» قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

(ب) وقت ظهور صفات الله: قالت فرقة الماتريدية: «صفات المعاني قديمة في ذاتها». وقال السعد والعضد: «إنها قديمة بالزمان فقط، لأنها ناشئة عن المولى بطريق

العلة». وقالت الكرامية: «إنها حادثة». وكان بعض زعماء المعتزلة ينتقدون القائلين بقدم صفات الله بالقول: «إن النصارى أثبتوا ثلاثة قدماء، أما أنتم فأثبتّم بقولكم إن لله ثماني صفات قديمة، ثمانية قدماء». (علماً بأن النصارى لا يؤمنون بثلاثة قدماء بل بقديم واحد، كما يتضح بالتفصيل من الباب الرابع). وقال غيرهم: «الكلام في صفات الله في غاية الصعوبة، لأنه لا يصح القول بوجوبها أو إمكانها». أي بأزليتها أو حدوثها.

هذه هي خلاصة آراء الفلاسفة على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها في صفات الله وذاته.

والآن لنسأل أنفسنا: لماذا تضاربت آراؤهم؟

الجواب: لأنهم لم يستطيعوا إدراك العلاقة بين صفات الله وذاته.

ولماذا نفى معظمهم عنه الصفات الإيجابية؟

الجواب: لأنهم لم يستطيعوا التوفيق بين إسنادها إليه واعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة أو مجردة.

ثانياً - ملخص المشكلة:

العلاقة بين صفات الله وذاته مشكلة معقدة. ومما زادها تعقيداً أن كل فريق من الفلاسفة عزّز رأيه بأدلة لا يُستطاع الكشف عن موضع الخطأ فيها بسهولة. ولذلك نرى من الواجب أن نعرض فيما يلي ملخص هذه المشكلة على هيئة سؤال وجواب، بحسب مواجهة العقل لها، ليتضح لنا الأساس الحقيقي للإشكال.

١ - هل لله صفات أم ليست له صفات؟

الجواب: له صفات لأنه موجود، وكل موجود له صفات. وبذلك تسقط حجة القائلين إن صفات الله اعتبارية، أو إنها مجرد اعتقاد، أو إنها وسط بين العدم والوجود.

٢- إذا كانت لله صفات، فهل هي سلبية أو إيجابية؟

الجواب: إنها إيجابية، لأن الصفات السلبية صفات ناقصة، وإسنادها وحدها إلى الله معناه إسناد النقص إليه، وهو الكامل كل الكمال! وبذلك تسقط حجة القائلين إن الله يتصف بالصفات السلبية دون الإيجابية، أو إن الأولى أكثر مناسبة لكماله من الثانية.

٣- وإن كانت إيجابية، فهل تُطلَق عليه بالاعتبار الذي نطلقها به على غيره، أم باعتبار آخر؟

الجواب: إن أطلقنا الصفات على الله باعتبار يختلف عن ذاك الذي نطلقها به على غيره، وبمعنى يختلف عن ذات المعنى الذي يُفهم منها، لأصبح الله غير مدرَك لدينا. وبما أن غرضه من الإعلان عن ذاته هو أن ندركه على حقيقته، إذاً لا شك في أنه قصد بالصفات (التي أعلن أنه متصف بها) نفس المعاني التي نفهمها منها، لكن طبعاً بدرجة تتناسب معه. فمثلاً عندما أعلن لنا أنه رحوم لا يمكن أن يكون قد قصد بذلك إلا أنه رحوم بالمعنى المفهوم لدينا، إنما بدرجة تتوافق مع كماله الذي لا حدَّ له. وبذلك تسقط حجة القائلين إن صفات الله تُطلَق عليه باعتبارٍ غير الذي تُطلق به على الكائنات.

٤- وإن قلنا إنها إيجابية، فهل هي ذاته، أم غير ذاته، أم ليست ذاته ولا غير ذاته؟

الجواب: الفقرة الأخيرة من هذا السؤال لا معنى لها، لأن صفات الله إما أن تكون ذاته أو غير ذاته، إذ ليس هناك وسط بين الأمرين إلا العدم. فيكفي إذاً أن نعرف: هل صفات الله هي ذاته، أم غير ذاته؟ إن قلنا إنها ذاته جعلنا الصفة موصوفاً والموصوف صفة، أو المعنى ذاتاً والذات معنى. وهذا باطل. وإن قلنا إنها غير ذاته افترضنا وجود أشياء منفصلة عن ذاته أو ملتصقة بها، وكل ذلك باطل. وواضح أن صفات الله هي غير ذاته، لكن لا يمكن أن تكون منفصلة عن ذاته أو ملتصقة بها، بل أن تكون عاملة بينه وبين ذاته. وعملها بينه وبين ذاته لا يتأتى إلا إذا كانت وحدانيته جامعة مانعة، كما سيتضح بالتفصيل في آخر هذا الفصل.

إن صفات الله لا تنفصل عن ذاته، إذ لا انفصال لكائن عن صفاته، ولأن التصاقها به يؤدي إلى وجود تركيب فيه (والحال أنه لا تركيب فيه). هذا هو الجزء الأول من الإشكال الذي سندرسه ونبيّن السبيل إلى حله في آخر هذا الفصل.

٥ - وإن قلنا أيضاً إنها إيجابية، فهل هي حادثة أم قديمة، أم معلولة بالذات؟

الجواب: تدخل الفقرة الأخيرة من هذا السؤال ضمن الفقرة الأولى، لأن اعتبار الصفات معلولة بذات الله معناه أنه هو الذي أوجدها، ولذلك تكون حادثة، أو ليست أزلية كأزلية ذاته. فيكفي إذاً أن نعرف: هل صفات الله حادثة أم قديمة؟ إن قلنا إنها حادثة أسندنا إلى الله التعلق بحادث، وهذا باطل. لأن التعلّق بحادث يعرّض صاحبه لطروء الحدوث أو التغيّر عليه، والله منزه عن هذا وذاك. وإن قلنا إنها قديمة افترضنا وجود كائنات معه أزلاً كان يحبها ويسمعها ويكلمها، أو افترضنا وجود تركيب في ذاته، لأن هذه الصفات تستلزم في ممارستها وجود أكثر من كائن واحد، أو وجود كائن مركب، من هيولي وصورة، أو من جوهر وعرض. وهذا باطل، لأن الله لا شريك له ولا تركيب في ذاته.

وهذا هو الجزء الثاني من الإشكال الذي سنتولى أيضاً دراسته، وإيضاح السبيل إلى حله في آخر هذا الفصل.

ثالثاً - حلول رجال الدين و مكانتها من الصواب:

أما الآن، فنرى من الواجب أن نعرض الحلول التي لجأ إليها رجال الأديان للتوفيق بين اتصاف الله بالصفات الإيجابية أزلاً، وكون وحدانيته وحدانية مطلقة، لنعرف أولاً مكانة حلولهم من الصواب.

١ - «إن كانت صفات الله تتجه في الأزل إلى الكائنات التي كان في قصده أن يخلقها، فليس هناك تناقض بين اتّصافه بهذه الصفات أزلاً وكون وحدانيته وحدانية مطلقة».

النقد: لو أن صفات الله كانت تتجه في الأزل إلى الكائنات التي كان في قصده أن يخلقها، لكان وجود هذه الكائنات أمراً ضرورياً لوجود صفاته، وهذا باطل. لأن الله كامل كل الكمال في ذاته وصفاته، بغضّ النظر عن وجود الكائنات أو عدم وجودها.

٢- «كان الله في الأزل يشاهد ذاته ويعيها، ولذلك ليس هناك تناقض بين اتّصافه بالصفات الإيجابية أزلاً، وكون وحدانيته وحدانية مطلقة».

النقـد: إن اعتبرنا وحدانية الله وحدانية مطلقة، تعذَّر علينا القول إنه يشاهد ذاته ويعيها، لأن هذا العمل يؤدي إلى تكوّن الله من إثنين هما (أ) هو (ب) وذاته، كما يؤدي إلى وجود علاقة له بينه وبين ذاته. والوحدانية المطلقة ليست مركبة، ولا علاقة لها بينها وبين ذاتها. كما تعذَّر علينا القول إنه كان يريد ذاته أو يحب ذاته، أو يسمع ذاته أزلاً. لأن ممارسته في الأزل لهذه الصفـات (بل لكل صفاته الأخرى) تتطلّب إما وجود كائن أو كائنات ملازمة له أزلاً، أو وجود تركيب في ذاته. وبما أن الله واحد لا شريك له، وفي الوقت نفسه لا تركيب فيه على الإطلاق، إذاً فهذا الحل ليس على شيء من الصواب أيضاً.

٣ - «ليس من الضروري لإثبات أزلية صفات الله، ضرورة ممارسته لها أزلاً، لأنه ليس من الضروري مثلاً ألا يُدعَى البصير بصيراً ما لم يبصر شيئاً، فقد يكون بصيراً دون أن يكون هناك شيء يبصره، ولذلك ليس هناك تناقض بين اتصاف الله بالصفات قبل وجود أي كائن سواء، وكون وحدانيته وحدانية مطلقة».

النقد: حقاً قد يكون هناك شخص بصير دون أن يكون هناك شيء يبصره. لكن إذا أدركنا أن الله كامل في ذاته كل الكمال، وأنه لذلك لا يتغير أو يتطور أو يكتسب لذاته شيئاً على الإطلاق، تبينّ لنا أنه لا يمكن أن صفاته كانت في الأزل عاطلة، ثم أصبحت بعد ذلك صفات عاملة، بسبب وجود الكائنات التي خلقها في الزمان. بل من المؤكد أن صفاته كانت عاملة من تلقاء ذاتها أزلاً لدرجة الكمال، قبل وجود أي كائن من الكائنات

سواه. وعملها هذا، على اعتبار أن وحدانيته وحدانية مطلقة، يقتضي وجود كائن أو كائنات ملازمة له أزلاً، أو وجود تركيب في ذاته كما مرَّ بنا. لأنه لولا ذلك لما كان لصفاته عمل حينذاك. وبما أن الله لا شريك له ولا تركيب فيه، إذاً فهذا الحل ليس على شيء من الصواب كذلك.

وقد يقول قائل إنه لا يُعقل أن صفتي الرحمة والعدالة وبعض الصفات الأخرى، كانت بالفعل في الله قبل وجود الناس على الأرض، لأنه لم يكن لها مجال للعمل قبل وجودهم، ولذلك فإن اعتبار جميع صفات الله بالفعل أزلاً، لا يتفق مع الحقيقة الواقعة.

وللرد على ذلك نقول: إن الرحمة والعدالة وجميع الصفات الأخرى الخاصة بالله، لا تخرج عن كونها وجوهاً للكمال الذي يتصف به منذ الأزل. فمن البديهي أن تكون هاتان الصفتان وغيرهما من الصفات عاملة في الكمال الذي يتصف به منذ الأزل، أي قبل وجود أي كائن في الوجود سواه.

وقد يقول قائل آخر إن الكتاب المقدس يُسنِد إلى الله الغضب، ولا يُعقَل أن الغضب كان أزلاً، لأنه لم يكن هناك ما يدعو الله للغضب حينذاك. كما أن الغضب يدل على حدوث تأثر فيه، والتأثر يقتضي التغيّر، والله لا يتغير!

وللرد على ذلك نقول: إذا نظرنا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أن مبدأ التأثر لا بد وأن يكون موجوداً فيه منذ الأزل، لأنه بسبب هذه الوحدانية يكون محباً ومحبوباً، وعالماً ومعلوماً، ومريداً ومراداً، ومتكلماً وسامعاً، منذ الأزل. فضلاً عن ذلك، فإن الغضب المسنَد إلى الله بسبب قيام الناس بعمل الشر، لا يُراد به حدوث انفعال فيه، بل يُراد به فقط عدم رضائه عن فعل الشر، وذلك وجه من الوجوه السلبية للكمال الذي يتصف به أزلاً، لأن الكمال لا يحب الخير فقط، بل ويبغض الشر أيضاً. وبما أن كمال الله كان بالفعل أزلاً، فمن البديهي أن يكون للغضب ضد الشر أساس في ذاته أزلاً أيضاً.

٤- «إن قِدَم السمع والبصر في الله لا يستلزم قِدَم المسموعات والمرئيات، كما لا يستلزم قِدَم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات. ولذلك ليس هناك تناقض بين اتصاف الله بالصفات أزلاً، وكون وحدانيته وحدانية مطلقة».

النقد: هذا الحل يشبه الحلين السابقين، وهو خطأ مثلهما، لأنه من دواعي كمال الله أن تكون صفاته بالفعل أزلاً (سواء أدركنا كيفية عملها أزلاً أم لم ندرك). وبما أن ممارسته لأية صفة من هذه الصفات أزلاً تستلزم وجود كائنات أزلية معه، أو وجود تركيب في ذاته، لذلك فهذا الحل ليس على شيء من الصواب أيضاً، لأن الله لا شريك له ولا تركيب فيه.

٥ - «إن للصفات متعلقات ثلاثة: الأول تنجيزي (أي ما هو بالفعل) قديم بذاته تعالى، والثاني صلوحي (أي ما هو بالقوة) قديم بذواتنا، والثالث تنجيزي حادث، عند وجودنا في العالم».

النقد: يصف هذا الرأي فقط صفات الله من جهات ثلاث، فيطلق عليها من الجهة الأزلية اسم تنجيزي قديم، ويطلق عليها من حيث صلاحيتها بالنسبة لعلاقة الله بنا اسم صلوحي قديم، ويطلق عليها من حيث ممارسته لها بالفعل عند خلقه للعالم، اسم تنجيزي حادث. لكنه لا يبين لنا كيف تكون صفات الله قديمة دون أن تكون هناك كائنات أزلية معه أو يكون هناك تركيب في ذاته، ولا كيف تكون حادثة دون أن يترتب على ذلك تعرضه للتطوّر والتغيّر. ولذلك فهذا الرأي لا يتعرض لحل المشكلة على الإطلاق.

هذه هي الآراء الرئيسية لعلماء الدين، على اختلاف مذاهبهم في التوفيق بين صفات الله واعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة، وهي كما اتضح لنا قد تركت المشكلة كما هي.

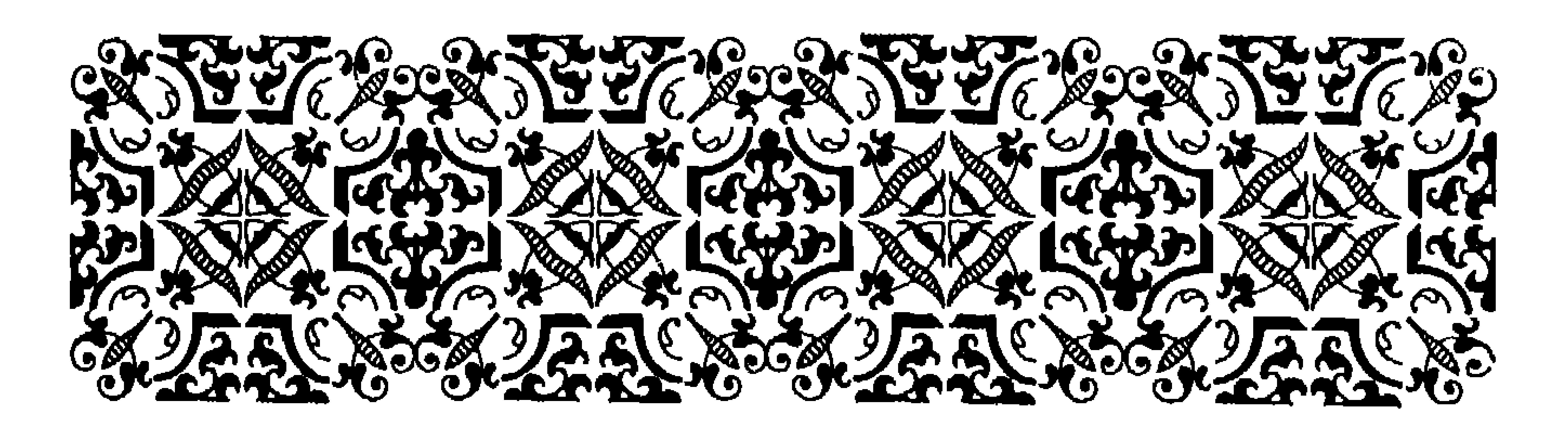
رابعاً - الحل المناسب للمشكلة

وإن كانت مشكلة العلاقة بين صفات الله وذاته مشكلة معقدة لكن من المؤكد أن يكون لها حل، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض أو غموض في ذات الله. ولنعرف

الحل يجب أن نعرف أولاً السبب الحقيقي في تضارب آراء الفلاسفة وعلماء الدين في هذا الموضوع.

فما هو هذا السبب؟

الجواب: إذا صرفنا النظر عن آراء القائلين بوحدة الوجود، فإن تضارب آراء المؤمنين بأن الله ذات يرجع إلى اعتقادهم أن وحدانيته هي وحدانية مطلقة، لأن هذه الوحدانية هي وحدانية غامضة، إذا أنها لا تتميز بمميزات تكون بها صفات صاحبها بالفعل أزلاً. لكن لو أنهم نظروا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، أي قائمة بمميزات تكون بها صفات الله بالفعل أزلاً، لما استعصى على واحد منهم إدراك العلاقة بين صفات الله وذاته. لماذا؟ لأنه على أساس هذه الوحدانية، لا يبقى مجال للتساؤل عما إذا كانت صفاته هي ذاته أم غير ذاته، إذ من الواضح أن تكون غير ذاته. وكونها غير ذاته لا يترتب عليه في هذه الحالة وجودها في حالة الالتصاق به أو الانفصال عنه، لأنها تكون فقط عاملة بينه وبين ذاته. ولا يبقى مجال للتساؤل عما إذا كانت قديمة أو حادثة، إذ من الواضح أن تكون قديمة قِدم ذاته، لأنه على أساس هذه الوحدانية تكون صفاته ملازمة له أزلاً، دون أن يتطلب ذلك وجود كائنات أزلية معه، أو وجود تركيب في ذاته.



الفصل الثاني

مشكلة أصل العالم

أولاً - آراء الفلاسفة فيها

اختلف الفلاسفة في أصل العالم اختلافاً عظيماً، فقال بعضهم إنه أزلي، وقال البعض الآخر إنه حادث. وفيما يلي أهم آرائهم:

١ - فلاسفة اليونان:

قال هيرقليطس: «العالم لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر، لكنه كان أزلاً، وكل ما فيه من نبات وحيوان صُنع بموجب قانون ذاتي ضروري هو قانون الحكمة». وقال أفلاطون: «الجوهر الخفي اللامحدود الذي صُنع منه العالم المحس، هو أزلي أبدي». وقال أرسطو: «الله لم يخلق العالم بل حرّكه فحسب». فالعالم في نظر أرسطو أيضاً كان أزلاً.

٢ - فلاسفة اليهود:

قال موسى بن ميمون ما ملخصه: «الله علة وجود العالم، والعالم حادث. لكن إثبات الحادث بالبرهان عسير. ولولا أن الوحي قد سبق وقال إن الله خلق العالم، لكنا قد قلنا إنه قديم». وقال سبينوزا: «العالم قديم». ولم يجعله قديماً فحسب، بل كثيراً ما جعله هو والله واحداً، لأنه كان يرى (بسبب اعتقاده أن وحدانية الله هي وحدانية مجردة) أنه تعالى ليس قائماً بذاته.

٣ - فلاسفة المسيحيين:

قال جون سكوت: «الخلق قديم». وقال توما الأكويني: «حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحي، ولا يتأتّى إثباتها بالبرهان».

٤- فلاسفة المسلمين:

قال ابن سينا: «العالم قديم، وسَبْق الله للعالم هو سبق العلة للمعلول، والعلة مع

المعلول زماناً وملازمة له، غير متأخرة عنه». وقال ابن رشد: «الله ليس فاعلاً بالطبع، ولا فاعـلاً بالإرادة». وقـال أيضـاً: «تقدم الله على العالم بالسببية لا بالزمان، كتقدُّم الشخص لظله». ومعنى ذلك أن الله حسب اعتقادهما، لم يخلق العالم من العدم، بل أن العالم ملازم له أزلاً.

ثانياً – حججهم، وضعف الردود عليها، والحل المناسب للمشكلة:

لم يُلقِ الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم آراءهم جزافاً، بل أيدوها بحجج كثيرة. وقد حاول علماء الدين الذين يؤمنون أن حدوث العالم لا يتعارض مع اعتبار وحدانية الله وحدانية مطلقة، تفنيد حجج الفلاسفة، لكنهم لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً. وفيما يلي أهم هذه الحجج والردود عليها، ثم الحل المناسب للمشكلة.

حجـة الفـلاسفة (١): قال بروكلوس: «بأي باعث صمم الإله على الخلق، بعد الصمت الذي ظل فيه منذ الأزل، إلى بدئه في الخلق؟ هل لأنه رأى أن هذا هو الأفضل؟ إن كان الأمر بالإيجاب، فهو إما كان يعلم هذا الفضل أو لا يعلمه. فإن كان لا يعلمه فعدم العلم لا يتفق مع الألوهية. وإن كان يعلمه، فلماذا لم يبدأه قبل ذلك العهد؟».

وقال ابن سينا ما ملخصه: «الله إما كان كافياً لإيجاد العالم، أو غير كافٍ له. فإن كان غير كافٍ له، فلماذا أوجده في زمن دون آخر؟ هل كان عاجزاً ثم صار قادراً؟ هذا محال! أم هل كان العالم مستعصياً عليه، فلم تتعلق القدرة بإحداثه، ثم صار ممكناً، فتعلقت القـدرة بإحـداثـه؟ هذا محال! أم هل كان حدوث العالم قبلاً عبثاً، فلم تتعلق القدرة بإحداثه، ثم صار حدوثه ذا غرض وحكمة فتعلقت القدرة بإحداثه بعد ذلك؟ هذا محال، لأن العلة واحدة، والأوقات متساوية. أم هل لم تكن آلة للإحداث، فلم تتعلق القدرة بالإحداث، ثم وُجدت الآلة فتعلّقت القدرة به بعد ذلك؟ هذا محال! أم هل لم تكن إرادة من القديم لإحداث العالم، فلم تتعلق قدرته بإحداثه، ثم صار ذا إرادة، فتعلقت قدرته به بعد ذلك؟ هذا محال، لأن الإرادة تكون في هذه الحالة حادثة. والخلاصة إن خلق العالم في زمن دون آخر، مرجح بلا ترجيح، ولذلك فالعالم أزلي».

الرد عليها: قالت الأشاعرة: «للقديم إرادة قديمة، اقتضت أزلاً حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه. فلم يحدث قبل ذلك، لأنه لم يكن مراداً بالإرادة القديمة. فذلك الاقتضاء القديم هو المرجح. لأن من إرادة الباري الترجيح، ولها أن تختار». وقالت المعتزلة: «خلق العالم في وقت دون آخر، ليس لسبب يرجّحه بل لأمر يوجبه».

نقد الفلاسفة لهذا الرد: قال ابن سينا: «الإرادة القديمة باقتضائها القديم لا تصلح مرجحاً للحدوث في وقت دون آخر، لأن نسبة الإرادة القديمة إلى الحدوث في الوقت المشار إليه، وإلى الحدوث في وقت غيره سواء. فلماذا اقتضت الإرادة ورجحت حدوثه في الوقت الأول دون الثاني؟ إن ترجيح هذا على ذاك، أو ترجيح ذاك على هذا، نسبتهما إلى الإرادة إما سواء، أو لا. أما النفي فغير جائز، وإلا كان إحداث العالم إرغاماً لا اختياراً، وهذا باطل. وإن كانا سواء، فهل حدث أحدهما بدون ترجيح من الإرادة أو به؟ إن كان الأول لزم الترجيح بلا مرجح. وإن كان الثاني لزم التسلسل. وكلاهما باطل. ولذلك يكون العالم أزلياً». وقال أيضاً: «القول بخلق العالم في زمن دون آخر يدل على أن الله يختار. والاختيار يؤدي إلى وجود كثرة في ذاته، لأنه يستلزم معرفةً توجب القصد أو ترجّحه. والتكثّر في الواجب محال». وأيضاً: «القول بحدوث العالم يدل على أن الله كان غير تام الفاعلية أزلاً. وهذا ما لا يتوافق مع كماله التام».

رد أغسطينوس على نقد الفلاسفة: لا تناقض بين قِدَم الإرادة الإلهية وحدوث المخلوقات، ولا محل للتساؤل: لماذا خلق الله العالم في زمن دون آخر، لأن الزمن لم يكن له وجود قبل خلق العالم، إذ أن بدء الخلق هو بدء الزمن، ولذلك فخلق العالم من العدم ليست فيه مفاضلة بين زمنين. فليس هناك زمن قبل خلق العالم كان الله لا يعمل فيه شيئاً.

النقد والحل: قد يبدو لأول وهلة أن رد أغسطينوس يدحض حجة القائلين بأزلية العالم. لكن بالتأمل فيه يتضح لنا أنه رد جزئي فحسب، لأن حدوث العالم يدل على أن

الله قد عمـل بعـد أن كان لا يعمل، وهذا ما يتعارض مع ثباته وعدم تغيّره. ولذلك فالاعتراض الذي يجب مواجهته بالذات هو:

«خَلْق الله للعالم يدل على انتقاله من حالة السلب إلى الإيجاب، أو من السكون إلى الدعوة للوجود، إذا يكَون قد عمل بعد أن كان لا يعمل. وهذا يتعارض مع ما يجب له من ثبات تام».

وللرد على هذا الاعتراض نقول: لو اعتبرنا وحدانية الله وحدانية مطلقة، لما كان مفرّ من التسليم بأنه كان موجوداً في حالة السكون أزلاً، لأن صفاته (إن كانت له صفات في هذه الحـالـة) تكون عاطلة أزلاً، ولتعذّر علينا تبعاً لذلك إسناد الخَلْق إليه، لأنه كان يتطلب منه الانتقال من السكون إلى العمل، الأمر الذي لا يليق بثباته تعالى وعدم تعرّضه للتغيّر أو التطوّر. لكن إذا نظرنا إلى وحدانيته كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أنه من البديهي أن تكون صفاته عاملة منذ الأزل، ولذلك لا يكون قد انتقل بالخلق من حالة السلب إلى الإيجاب، أو من السكون إلى العمل. بل بالعكس يكون الخلق مجرد مظهر من مظاهر عمل صفاته الأزلي بينه وبين ذاته. وهذا لا يقتضي حدوث أي تغير في ذاته، وبذلك تسقط حجة الفلاسفة من أساسها، ويتحقق لنا أن خلق الله للعالم لم يترتب عليه حدوث تغير في ذاته.

وقد أشار الكتاب المقدس إلى أن الله كان يعمل قبل حدوث الخلق فقال: «أنا الحكمة منذ الأزل. منذ البدء. إذ لم يكن قد صنع (الرب) الأرض بعد. لما رسم أسس الأرض كنتُ عنـده صانعاً» (أمثال ٨:١٢-٣١). فهذه الآيات، وإن كانت بها بعض المعاني المجازية، إلا أنها تدل بكل وضوح، على أن الله لم يكن عاطلاً قبل الخلق بل كان عاملاً.

أمـا عن الاعتراض: لماذا خلق الله العالم في الزمن الذي خلقه فيه، دون غيره من الأزمنة؟ فلا مجال له إطلاقاً. لأن الزمن ليس له وجود في ذاته، وهو لا يوجد إلا إذا وُجدت الأشياء وحـدثت. فالـزمن كما قال أغسـطينـوس لم يكن موجوداً قبل الخَلْق، بل وُجد

بحدوث الخلق، ولذلك فخلق الله للعالم من اللاشيء ليست فيه مفاضلة بين زمنين. كما أن التساؤل: «لماذا كان العالم حادثاً والله قد أراد وجوده أزلاً؟ وما يريده الله أزلاً يعمله أزلاً، لأنه ليس هناك ما يمنعه من عمل ما يريد، بمجرد ما يريد» ليس له مجال على الإطلاق، طالما أن حدوث العالم لم يغيّر شيئاً في ذات الله، إذ من البديهي أنه وإن كانت الأوقات والظروف هي واحدة بالنسبة إليه دائماً أبداً، إلا أنه لا يقوم بأي عمل من أعماله إلا بكل حكمة وفطنة، وذلك لخير خليقته التي تتأثر بالأوقات والظروف.

حجة الفلاسفة (٢): قال أفلوطين: «الواحد لا تصدر عنه أعماله بالإرادة بل بالضرورة. وما يصدر عن الواحد صدوراً ضرورياً، هو مثل ذاته. فالعالم أما أن يكون أزلياً، أو يكون مثل ذات الله. ولما انتفى أن يكون مثل ذاته، لذلك يكون أزلياً».

وقال الكسندر أوف هاليس: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فحسب. وبما أن العالم متعدد، إذاً فهو لم يصدر عن الله، بل إنه أزلي».

وقال شلينج: «الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق». فبناءً على منطقه يكون اعتبار العالم أزلياً أقرب إلى العقل من اعتباره مخلوقاً. وقال ابن سينا: «الموجود القائم بذاته لا يمكن إلا أن يكون واحداً من كل وجه، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، وإلا تعددت جهات ذلك الواحد بتعدّد ما يصدر عنه». فبناءً على منطق ابن سينا لا يكون العالم قد صدر عن الله، بل يكون أزلياً، لأن العالم متعدد النواحي.

الرد عليها: قال القديس أغسطينوس: «القول بصدور العالم عن الله صدوراً ضرورياً معناه أن الله يتجزأ، والحال أنه لا يتجزأ. ولذلك فالعالم لم يصدر عن الله صدوراً ضرورياً، بل صدر عنه بإرادة». وقال توما الأكويني: «العالم لم يصدر عن الله بالضرورة، لكن صدر عنه باختياره. وما يصدر عنه باختياره لا يشترط فيه أن يكون واحداً». وقالت المعتزلة: «الفاعل هو الذي يفعل بقصد واختيار، والقول بقِدَم العالم ينفي الاختيار عن

الله». وبما أن الله يتصف بالاختيار، فبناءً على منطق المعتزلة يكون العالم مخلوقاً به.

النقد والحل: لو اعتبرنا وحدانية الله وحدانية مطلقة، لتعذَّر علينا إسناد الإرادة أو الاختيار إليه، لأننا إن قلنا إنه كانت له إرادة أزلاً، أسندنا إليه التركيب من مريد ومُراد، أو افترضنا وجود كائنات أزلية معه كان يريدها أزلاً، إذ لا إرادة مع التركيب أو الكثرة.

وقد يقول قائل إن النفس البشرية واحدة، ومع ذلك فهي مريدة بغض النظر عن اتصالها بالإنسان. وللرد على ذلك نقول إن النفس وإن كانت واحدة، لكنها تشتمل على ملكات ومميزات كثيرة (كما ذكرنا في الباب الثاني). ولذلك فإنها وإن كانت واحدة، إلا أنها مركبة. بينما الله مع وحدانيته لا تركيب فيه على الإطلاق.

وإن قلنا إن الله اتصف بالإرادة في الزمان، أسندنا إليه التطوّر والتغيّر، إذ يكون قد صار مريداً بعد أن كان غير مريد. وهذا ما يتعارض مع ثباته وعدم تعرضه للتطور والتغير. لكن إذا نظرنا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أنه من البديهي أن يكون متصفاً بالإرادة منذ الأزل، لأن الإرادة تلازم هذه الوحدانية، وتبعاً لذلك لا يكون العالم قد صدر منه بالانبثاق أو الضرورة، كما يقول بعض الفلاسفة، أو وُجد من تلقاء ذاته أزلاً، كما يقول البعض الآخر، لأن المادة لخلوّها من العقل لا توجد من تلقاء ذاتها، بل لابد لها من موجد. وهذا الموجد لا يمكن أن يكون مادة مثلها، لأن المادة لا تخلق مادة أخرى من تلقاء ذاتها. فيكون العالم قد خُلق حقاً بإرادة الله واختياره، وبذلك تسقط حجة المعترضين من أساسها.

حجة الفلاسفة (٣): قال ابن سينا ما ملخصه: «القول بحدوث العالم يؤدي إلى استكمال الله بالغير. واستكمال الله بالغير يؤدي إلى وجود نقص فيه، والنقص بالنسبة لله محال. ولذلك يكون العالم أزلياً».

النقد والحل: لم يتعرض أحد من القائلين بخلق العالم لمواجهة هذا الاعتراض برد

قاطع، لأنهم يعتقدون (على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها) أن الله خلق العالم ليُظهر ذاته، أو يستثمر صفاته، أو ليصير معروفاً عند غيره. وكل هذه الأغراض إن صحّت، أدت (والعياذ بالله) إلى وجود نقص فيه، وإلى رغبته في استكمال هذا النقص بالغير (كما قال ابن سينا). وهذا ما لا يتناسب مع كماله واستغنائه بذاته عن كل شيء سواها.

لكن إذا نظرنا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اختفى كل مجال للظن بأن الله قد خلق العالم ليظهر ذاته أو صفاته، لأنه على أساس هذه الوحدانية تكون ذاته متعيّنة بتعيّن واضح، وتكون صفاته عاملة أزلاً بينه وبين ذاته إلى درجة الكمال، وبذلك لا يكون خَلْقه للعالم وسيلةً لإعلان ذاته أو صفاته، بل يكون نتيجة طبيعية لعمل صفاته الأزلي بينه وبين ذاته.

حجة الفلاسفة (٤): قال ابن سينا ما ملخصه: «القول بخلق العالم يؤدي إلى دخول الله في علاقة بعد أن لم تكن له علاقة. وبما أن الله لايطرأ عليه تغيير ما، يكون العالم أزلياً».

الرد عليها: قال جيوم دوفري: «حدوث العالم لا يغيّر شيئاً في ذات الله، لأن العالم صادر عن الله بإرادة قديمة». وقالت المعتزلة والأشاعرة: «الله خلق العالم بإرادة قديمة». فبناءً على رأيهم تكون لله علاقة قديمة بالعالم، وبذلك لا يكون بخلقه إياه قد دخل في علاقة جديدة.

النقد والحل: لو كانت وحدانية الله مطلقة لما كانت له في ذاته إرادة أو علاقة، لأن وجودهما لا يتناسب مع ما لهذه الوحدانية من خصائص، ولكان خلقه للعالم قد عرّضه تبعاً لذلك للتغيّر والتطوّر، إذ يكون قد أصبح مريداً بعد أن كان غير مريد، وذا علاقة بعد أن كان بغير علاقة، الأمر الذي يتعارض مع ثباته. ولذلك فالرد المذكور لا يدحض حجة المعترضين.

لكن إذا نظرنا لوحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أنه من البديهي أن

تكون بينه وبين ذاته علاقات خاصة منذ الأزل، وأن يكون متّصفاً بالإرادة منذ الأزل أيضاً. فقد اتضح لنا أنه من البديهي أن يكون بهذه الإرادة قد قصد أن يخلق العالم منذ الأزل كذلك (لأن كل أعماله معروفة لديه أزلاً). وبناءً على ذلك تكون له علاقة مع العالم منذ الأزل، بجانب العلاقات الخاصة الكائنة بينه وبين ذاته أزلاً. ولذلك لا يكون بخلقه للعالم قد دخل في علاقة لم تكن موجودة في ذاته من قبل، كما يقول المعترضون.

حجة الفلاسفة (٥): قال أرسطو: «إذا أحدث الله العالم، فإنما يُحدثه ليبقَى هو كما كان، أو يُحدثه لما هو أفضل، أو يُحدثه لما هو مفضول. وكل هذه أغراض بعيدة عما يُتصوَّر في حق الله، ولذلك يكون العالم أزلياً». وقال ابن سينا بهذا المعنى تقريباً: «الفاعل لا يأتي عملاً إلا لفائدته الشخصية، أو لفائدة تعود على غيره، أو لأن الفعل حسن في ذاته. لكن الغرضين الثاني والثالث لا يدفعان وحدهما الفاعل على العمل إلا إذا كانت له مصلحة خاصة. وبما أن هذا الغرض لا يليق بالله، يكون العالم أزلياً».

النقد والحل: لم أعثر بردٍّ قاطع على هذا الاعتراض فيما قرأته من آراء الذين يريدون التوفيق بين خلق الله للعالم، واعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة. وطبعاً يرجع السبب في ذلك إلى أنه لو كانت وحدانية الله مطلقة لما كان له غرض من خلق العالم سوى الحصول على فائدة خاصة، مثل إظهار قوته وسلطانه، أو على الأقل إعلان ذاته وصفاته. ولما كانت هذه الأغراض لا تليق بكمال الله المطلق واستغنائه بذاته، لذلك يجب أن نعتبر العالم أزلياً، كما قال الفلاسفة، لأن هذا يكون أقرب للصواب، أو بالحري إلى كمال الله، من اعتباره في حاجة لشيء من الأشياء.
لكن هل العالم أزلي؟

الجواب: طبعاً لا، فالأدلة الدينية والمنطقية والعلمية تثبت جميعاً أن العالم مخلوق، لأن الأزلي غير مركب ولا يتحيَّز بمكان، ولا يتغيَّر، ولا ينقرض، بينما العالم مركب، ومتحيز ومتغير ومعرض للانقراض. فقال الإنجيل إن الأجرام السماوية تنحل ملتهبة، والعناصر

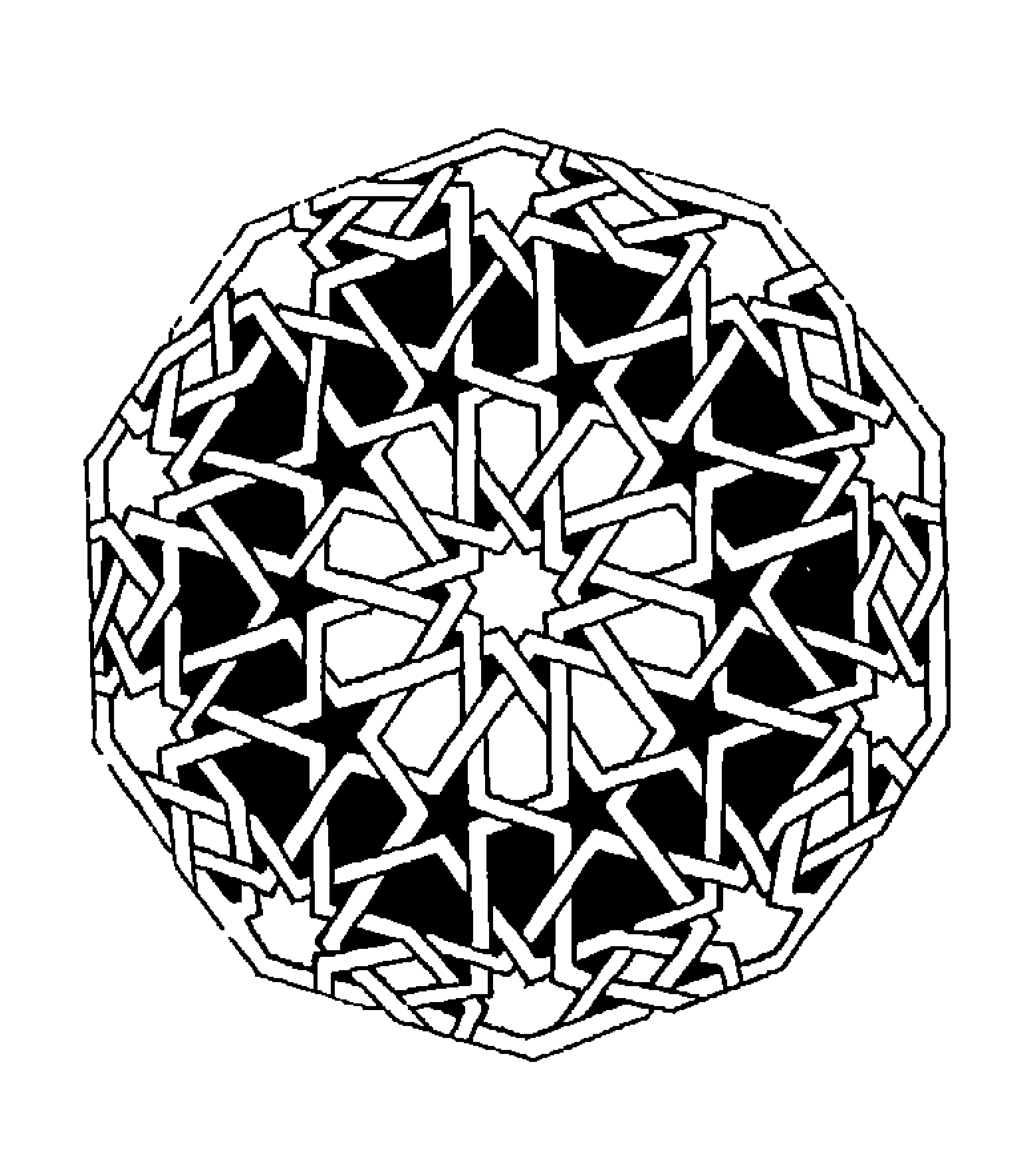
تذوب محترقة (٢ بطرس ٣ : ١٢). وقال العلماء: إن الشمس تحترق ببطء والنجوم تتضاءل وكل حرارة في الكون مصيرها إلى الإشعاع، وإن الكون على الإجمال يتقدم نحو الانحلال أو الاحتراق. وماله نهاية له حتماً بداية، أو بتعبير آخر لا يكون أزلياً، بل مخلوقاً. فضلاً عن ذلك فقد أجمع أشهر العلماء (كما ذكرنا في الباب الأول) على أن العالم مخلوق. وقد ذهب رجال الجيولوجيا إلى أن العالم وُجد منذ ٢ بليون سنة. ونحن لا نكذّبهم في تقديرهم، لأن الكتاب المقدس وإن كان لم يعلن لنا التاريخ الذي خُلق فيه العالم، لكن يُستنتج منه أن هذا التاريخ أبعد من أن تستطيع عقولنا إدراكه، فقد قال: «في البدء خلق الله السموات والأرض» (تكوين ١ : ١).

أما الدعوى بأنه لو كانت المادة حادثة لاحتاجت لمادة قبلها توجَد منها، كما قال ابن سينا وابن رُشد وغيرهما، فلا نصيب لها من الصحة، لأن هذه الدعوى تؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية له، والحال أنه يجب أن ننتهي إلى علة أولى هي أصل جميع الأشياء، يجب أن تكون عقلاً لا مادة، لأن المادة لا تعمل شيئاً من تلقاء ذاتها، أما العقل الذي لا حدّ لقدرته فيستطيع أن يعمل كل شيء بدونها.
ويواجهنا سؤال آخر:

كيف يكون العالم مخلوقاً، ولا يتعارض خلقه مع عدم حاجة الله لشيء من الأشياء؟

الجواب: إذا نظرنا لوحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أنه من البديهي أن يكون منذ الأزل متصفاً بصفات مثل المحبة والإرادة والقدرة، وأن تكون هذه الصفات ليست في حالة السكون بل في حالة العمل، وعملها هذا لا يمكن أن يُخفَى، بل لابد أن يظهر ويتجلى. ولذلك كان من البديهي أن يخلق وأن يعتني بما يخلق. وخلقه في هذه الحالة لا يكون من باب العبث أو الرغبة في إعلان ذاته، أو إضافة مجد جديد لمجده الأزلي، أو الإقلال من مجده هذا (كما يتصور المعترضون في حقه) بل يكون نتيجة طبيعية لعمل صفاته أزلاً. وبذلك تسقط حجتهم هذه كما سقطت غيرها من الحجج.

مما تقدم يتبيّن لنا أن الاعتقاد بأن وحدانية الله مجردة أو مطلقة، يؤدي لاعتبار العالم أزلياً مع الله، أو اعتبار العالم والله شيئاً واحداً، أو يؤدي لحدوث تغيّر وتطوّر في الله عند قيامه بخلق العالم. أما الاعتقاد بأن وحدانية الله جامعة مانعة، فيدل على أن الله خلق العالم دون أن يتعرض سبحانه للتغيّر أو التطور.



الفصل الثالث

مشكلة كيفية تكوين العالم

أولاً - آراء الفلاسفة فيها:

يقول الكتاب المقدس إن العالم تكوّن فقط بأمر الله، دون أن يستلزم ذلك حدوث تطور فيه، أو وجود وسطاء معه يساعدونه على تكوينه. لكن الفلاسفة الذين يعتبرون وحدانية الله وحدانية مطلقة، لا يؤمنون بهذه الحقيقة، ويذهبون في كيفية تكوين العالم مذاهب شتى. وفيما يلي أهم آرائهم في هذا الموضوع:

١- فلاسفة اليونان:

قال أفلاطون: «الله أزلي أبدي، وهو منزّه عن الحركة تنزيهاً مطلقاً، وكان معه في الأزل كائن يدعى الديمورج (أي الصانع)، هو صورة الخير (أو صورة الله)، والنموذج الحي بذاته والحاوي لجميع المُثل. فكان من الطبيعي أن يتأمل الله فيه، لأنه تعالى خيِّر. وكان من الطبيعي أن يريد بعد ذلك صنع عالمٍ خَيِّرٍ على مثاله. فأثّر الديمورج في عالم الحس تأثيراً متوافقاً مع الخير الأعلى، وحوّله إلى النظام الذي تسمح به طبيعته. وأول ما ظهر من تأثير الديمورج، هو نفس العالم، ثم ظهر بعد ذلك جسمه». (و«المُثل» في نظر أفلاطون هي ماهيات الكائنات والوجود الحقيقي لها).

ويقول بعض الشراح إن أفلاطون اعتقد أن الله كان يتأمل في ذاته. ويقول البعض الآخر إنه اعتقد أن الله كان يتأمل في صورة الخير. ويرجع السبب في هذا الاختلاف بينهم لعدم معرفتهم بوجهة نظر أفلاطون في الديمورج معرفة دقيقة. فقال فريق منهم إنه وضع الله فوق الديمورج، وقال فريق ثان إنه اعتبر الديمورج والله شيئاً واحداً، وقال فريق ثالث إنه اعتبر الديمورج صورة الله، أو الله خارجاً من عزلته.

وقال أفلوطين: «الله لم يخلق العالم مباشرة، لأن الخلق عمل، والعمل يستدعي

التغيّر، والله لا يتغيّر. بل إن تفكير الله في ذاته نشأ عنه فيض، وتكوَّن العالم من الفيض. وأول شيء انبثق من الله هو العقل، ومن العقل انبثقت نفس العالم، أو النفس الأولى، ومن هذه النفس انبثقت النفوس الجزئية أيْ النفوس البشرية وغيرها».

٢- فلاسفة اليهود:

قال فيلون: «الله لعدم تنزله للاتصال بالمادة لم يخلق العالم مباشرة، بل أوجد وسطاء ليقوموا بالخلق. والوسيط الأول هو اللوغوس أو الكلمة أو العقل».

و«اللوغوس» كلمة يونانية يُراد بها في الأصل القوة العاقلة التي تمد الكون بالحياة وتدبر كل أموره، أو العقل الإلهي الظاهر أثره في الكون. وقد تُرجمت إلى اللغة العربية «الكلمة»، وتُرجمت إلى اللغات الأخرى بما يتفق مع معنى هذا اللفظ تماماً. وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن «كلمة الله» (كما هو مصطلح عليه عند الناس) هي التي تعبر عن مكنونات الله، وتنفّذ مقاصده.

وقال الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبيرول: «الله منزه عن الاتصال بالعالم، ولذلك كان لابد من وجود وسيط بينه وبين العالم. وهذا الوسيط هو المشيئة الإلهية».

ولقد أحسن هذا الفيلسوف في عدم افتراضه وجود وسطاء بين الله وبين العالم، لكنه أسند إلى الله المشيئة. وإسناد المشيئة إليه لا يتفق مع اعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة. كما أنه جعل الله شيئاً ومشيئته شيئاً آخر، فأسند بذلك الثنائية إليه. وهذا ما لا يتفق أيضاً مع اعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة.

٣- فلاسفة المسيحيين:

قال رافيسون موليان: «الجزء المادي من الكون هو نتاج ثانوي لله، تولّد عن انتشار الروح الإلهية وانقسامها». وقال ألبرت: «الله أوجد العقل بالصدور أو الانبثاق، والعقل عاون الله على إيجاد سائر العقول». وقال جون سكوت: «الخلق من لا شيء معناه أن الله يخلق من كماله غير المدرَك، الذي هو في ذاته لم يكن شيئاً معيّناً. فهو إذ خلق الخليقة،

يخلق ذاته من ذاته على نحو خفي يفوق التصور والتعبير، فيجعل ذاته منظوراً وهو غير المنظور، ويجعل ذاته مدركاً وهو غير المدرَك، ويتخذ لذاته ماهية وطبيعة وهو يفوق الماهية والطبيعة، ويصير عالماً مخلوقاً، وهو خالق العالم». ولذلك اتُّهم سكوت أنه من القائلين بوحدة الوجود، ولكنه بريء من هذا الاتهام، فقد كان من العلماء المتمسكين بأصول الدين. إنما اعتقاده بأن وحدانية الله هي وحدانية مطلقة هو الذي جعله ينفي عن الله التعيّن أزلاً.

وقال فكتور كوزان: «الله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادي، كما يستخرج الإنسان من نفسه فعله الإرادي». فجعل العالم هو الله متطوراً.

٤ - فلاسفة المسلمين:

قال أبو هذيل العلاف: «إرادة الله في الخلق ليست أزلية، بل إن كلمة (كن) أو (التكوين) التي تعبر عن الإرادة الإلهية هي حادثة لا في محل. والإرادة تغاير المريد والمراد. وعلى هذا، فكلمة (التكوين) هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي والعالم المخلوق الحادث». وقال إخوان الصفا: «العالم كله صادر عن الله. ومراتب الصدور هي (أ) العقل الفعال (ب) العقل المنفعل (ج) الهيولي الأولي (د) الطبيعة الفاعلة (هـ) الجسم المطلَق (و) عالم الأفلاك (ز) عناصر العالم السفلي (ح) المعادن والنباتات والحيوانات المكونة من هذه العناصر - وهذه ماهيات ثمان، وهي والله، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء». وقال الإمام الرازي: «هناك خمسة مبادئ قديمة هي: الباري تعالى، والنفس الكلية، والهيولي الأولي، والمكان المطلق، والزمان المطلق، وهذه كلها موجودة منذ الأزل لم يسبقها زمان». وقال الفارابي: «نشأ عن واجب الوجود العقل الأول، ومن اتصال هذا العقل بواجب الوجود نشأ العقل الثاني، ومن تعقله لذاته نشأت السماء الأولى، ومن اتصال العقل الثاني بواجب الوجود نشأ العقل الثالث، ومن تعقله لذاته نشأت الكواكب الثابتة. وهكذا الحال مع بقية العقول، فقد نشأ عن العقل الثالث العقل الرابع وزحل، وعن العقل الرابع العقل الخامس والمشترى وهلم جراً». وقال ابن سينا: «أول الفائضات

عن الله هو عقل محض يُدعَى العقل الأول، وباعتباره عقلاً فهو يعقل الله ويعقل ذاته (هو) من حيث هي واجبة وممكنة. فبعقله لله صدر عنه عقل ثان، وبعقله لذاته هو، من حيث هي واجبة، صدر عنه نفس الفلك الأول، ومن حيث هي ممكنة، صدر عنه جسم هذا الفلك وهلم جرا. . . ».

ثانياً - الأسباب التي بنوا عليه آراءهم

هذه هي آراء الفلاسفة في مشكلة كيفية تكوين العالم، وهي مع تنوّعها وتشعُّبها تتحد معاً في إنكار تكوين الله للعالم بطريق مباشر. ويرجع السبب في ذلك كما أرى إلى أنهم بعد إيمانهم أن الله واحد لا شريك له ولا تركيب فيه، وأنه كامل كل الكمال ولا يتغير أو يتطور على الإطلاق، وجدوا أنفسهم أمام مشكلات عويصة، هي: كيف يدخل من لا شريك له، والمنزّه تبعاً لذلك عن العلاقة بسواه في علاقات مع سواه؟

وكيف يتغير الذي لا يتغير فيصبح فاعلاً بعد أن كان غير فاعل؟

وكيف تصدر الكثرة عن الله وهو لا تركيب فيه على الإطلاق؟

ولذلك اضطر معظم المؤمنين منهم بوجود الله الذاتي، إلى افتراض صدور فيض عنه، أو وجود وسطاء بينه وبين العالم، أو وجود عناصر أزلية معه، أو حدوث تطور داخلي في ذاته، حتى لا يسندوا إليه (حسب وجهة نظرهم) أي شيء يتعارض مع كمال الوحدانية المطلقة التي كانوا يؤمنون أنها الوحدانية المناسبة له. أما الذين لم يستسيغوا هذه الافتراضات، فقد قالوا إن الله هو عين العالم، ليتجنبوا المشكلات الناتجة من اعتبار وحدانية الله وحدانية مجردة أو مطلقة.

ثالثاً - الرد على الفلاسفة والحل المناسب للمشكلة:

لم يتعرَّض معظم الذين يؤمنون بخلق الله للعالم بطريق مباشر للرد على هؤلاء الفلاسفة بالحجة والبرهان. كل ما فعلوه هو الاستهزاء بهم ورميهم بالجهل واللغو والهذيان، الأمر الذي لا يتناسب مع نزاهة البحث. أما نحن وإن كنا نحاول الرد على الفلاسفة بالحجة

والبرهان، فلا نريد أن نتعرض للأدوار التي مرَّ بها العالم، حتى وصل إلى ما هو عليه الآن، لأن هذا البحث خاص بعلماء الفلك والجيولوجيا.

فمن رأي جيمز جينز مثلاً، أنه كانت في الكون في أول الأمر غازات متناثرة هنا وهناك، وأنه نظراً لأن جاذبية كل كمية من الغاز تؤثر على الكمية الأخرى، نشأت بين هذه الغازات تيارات متعددة. وقد ترتب على وجود هذه التيارات تكوين كتل غازية بعضها كبير الحجم والبعض الآخر صغيره. ولما كانت قوة الجاذبية عند الكتل الكبيرة عظيمة وعند الكتل الصغيرة ضعيفة، أخذت الأولى تجتذب الثانية إليها شيئاً فشيئاً، وبذلك تلاشت الكتل الصغيرة ولم تبق إلا الكتل الكبيرة. وبتأثير التيارات أخذت هذه الكتل (أو السدائم) في الدوران، وأخذت تبعاً لذلك في التكاثف شيئاً فشيئاً. وما تكاثف منها انفصل عنها وكوّن النجوم العظيمة. ومن بين هذه النجوم الشمس التي تضيء علينا. وبدوران الشمس انفصلت عنها الأرض وبعض الكواكب الأخرى. وكانت الأرض في أول الأمر كتلة من غازات ملتهبة لا شكل معين لها. ولكن بمرور الزمن بردت وتكاثفت ثم تكوّنت على سطحها قشرة أخذت في الصلابة يوماً بعد يوم. وبعد ذلك ظهرت الحياة عليها تدريجياً (النجوم ومسالكها ص ١٤١-١٤٣). ويتفق معه العلماء العصريون على تحوّل الأرض من الحالة الغازية إلى الصلبة، ولكن لا يتفق معه بعضهم على انفصال الأرض من الشمس، لأنهم يرون أن الأرض تكونت بالاستقلال عن الشمس، لأسباب لا يتسع لنا المجال للتحدث عنها الآن.

ولذلك سنقصر ردنا على الناحية الإلهية الفوقطبيعية أو الميتافيزيقية، لنعرف فقط (١) هل صنع الله العالم من عناصر أزلية، أم كوّنه من لا شيء؟ (٢) وهل في تكوينه إياه أخرجه من ذاته، أم أبدعه من العدم إبداعاً؟ (٣) وهل تعرض تعالى للتغيّر بسبب تكوينه إياه، أم لم يتعرض؟ (٤) وهل خلق وسطاء ليعاونوه على تكوينه أم لم يخلق؟ (٥) وهل كان معه كائن أزلي قام بتكوينه أم لم يكن؟ ولذلك نقول:

١- لا نستطيع أن نسلّم بوجود مواد أزلية صنع الله العالم منها، لأن المادة لخلوّها من

العقل لا توجد من تلقاء ذاتها، بل لا بد لها من موجد. وهذا الموجد لا يمكن أن يكون مادة مثلها، لأن المادة لا تأتي بمادة أخرى من تلقاء ذاتها، بل لا بد أن يكون الموجد عقلاً لا حدَّ لقدرته، لأن مثل هذا العقل يمكن أن يكون قائماً بذاته، ويمكن أن يكوِّن شيئاً من لا شيء.

٢ - ولا نستطيع أن نسلم بأن الكون انبثق من الله، لأن هذا يؤدي إلى افتراض وجود تركيب فيه. ولا نستطيع أن نسلّم بأن كلمة أو روحاً أو عقلاً أو نوراً أو صفة قد انبثقت منه وقامت بتكوين العالم، لأن هذا يؤدي إلى حدوث تفكك في الله، وهو غير قابل للتفكك، إذ أنه لا تركيب فيه بأي وجه من الوجوه.

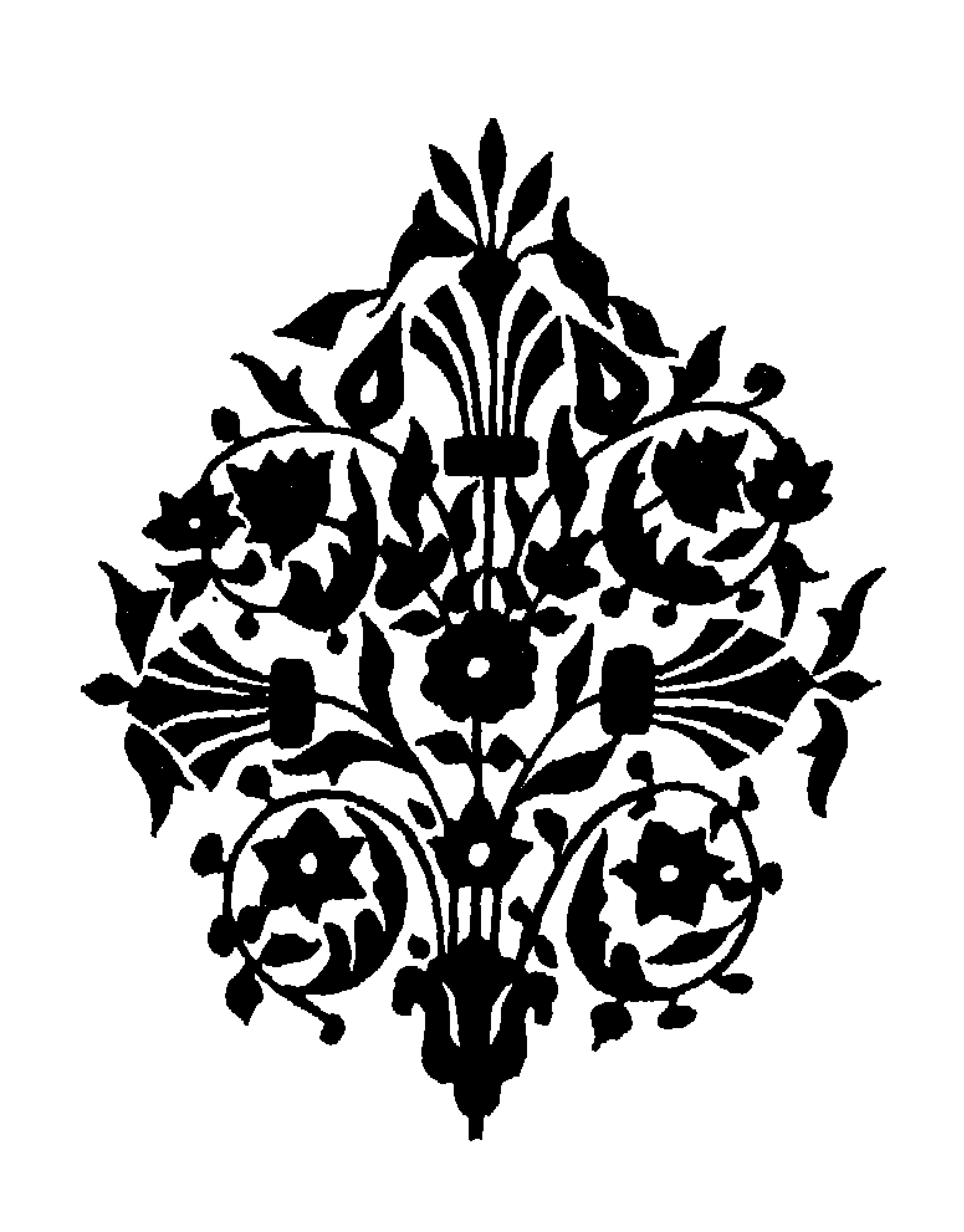
٣ - ولا نستطيع أن نسلم بأن الله في سبيل تكوين العالم قد تطور، فأصبح معيّناً ومدرَكاً وذا ماهية، بعد أن كان غير معينّ أو مدرَك أو ذا ماهية، لأنه كامل كل الكمال، ولا يتعرض للتطور أو التغير بأي حال من الأحوال.

٤ - ولا نستطيع أن نسلم بأنه خلق وسطاء ليقوموا بتكوين العالم أو يعاونوه على تكوينه، لأن تصرفاً مثل هذا يتعارض مع قدرته الذاتية على القيام بكل شيء بمفرده، كما يتعارض أيضاً مع حكمته ومقامه الخاص. لأنه ما دامت له القدرة على الخلق فليس من الحكمة أن يخلق كائناً آخر ليخلق العالم، بل يخلقه مباشرة. ولو أن كائناً غيره قام بهذه المهمة لكانت لذلك الكائن السلطة المباشرة على العالم، لأنه يكون خالقه والمعتني به، ولكان من الواجب على الناس أن يقدموا له العبادة والإكرام بوصفه خالقهم والمعتني بهم. والحال أن الله وحده هو الذي له السيادة المباشرة، وهو وحده الذي له الإكرام والعبادة.

٥ - وأخيراً لا نستطيع أن نسلم بأنه كان لديه كائن أزلي قام بتكوين العالم، لأنه لا شريك له على الإطلاق.

لكن إذا نظرنا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة أدركنا أنه بسبب هذه الوحدانية يكون له تعينّ أزلي وصفات أزلية، وتكون هذه الصفات ليس بالقوة بل بالفعل أزلاً، وأنه

بسبب عملها أزلاً تكون لديه أزلاً صورة كاملة لكل عمل من أعماله وللعالم من كل ناحية من النواحي ، وتبعاً لذلك تكون له علاقة أزلية مع العالم، ويكون بتكوينه إياه وفق مشيئته لم ينتقل من لا تعينّ إلى تعينّ، أو من سكون إلى عمل، ولا يكون قد دخل في علاقة لم يكن لها وجود في ذاته من قبل، بل يكون تكوينه إياه قد جاء نتيجة طبيعية متوافقة كل التوافق مع ذاته، وما بها من خصائص أزلية.



الفصل الرابع
مشكلة علاقة الله بالعالم

أولاً - آراء الفلاسفة فيها:

من الأمور المسلَّم بها لدى المؤمنين، أن لله علاقة خاصة مع جميع الكائنات العاقلة على الأقل، لأنه لولا ذلك لما كان لها أمل في التمتع به، ولما كانت مسئولة أمامه عن أي عمل من أعمالها، ولكان وجوده وعدمه سيان بالنسبة لها تبعاً لذلك.

وقد شهد بهذه الحقيقة كثير من الفلاسفة العارفين بالله، فقال بسكال: «الإنسان يعتبر الله كالوثن لو أنه حصره في جعله إياه موضوعاً للمعرفة فحسب، ولم يحتفظ له بعمله الجوهري الخاص بتبادله العلاقات معنا». وقال وليم جيمز: «الإله الذي نقبل منه المدد والعزاء ليس إلهاً مفارقاً، لأن الإله المفارق لا يدخل في علاقة مع الإنسان».

لكن الفلاسفة الذي اعتبروا وحدانية الله وحدانية مطلقة، نفوا وجود أي علاقة بينه وبين العالم، بحجة أن وجودها لا يتناسب مع ما يجب لهذه الوحدانية من تنزيه تام. وفيما يلي أشهر آرائهم وأهمها.

١ - فلاسفة اليونان:

قال أرسطو: «الله لا يفكر إلا في ذاته ولا يتأمل إلا فيها، فهو العقل والعاقل والمعقول، ولذلك فإنه لا يعلم العالم ولا يُعنَى به، وليست له إرادة في حركاته، بل إن العالم هو الذي يسعى إليه سعياً آلياً، منشؤه الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء مادته، وشوقها القاهر الذي يدفعها من القوة إلى الفعل». وقال دامسيوس: «يجب وضع المبدأ الأول فوق كل شيء وخارج كل شيء (أي فصله عما سواه فصلاً تاماً)، لأنه نوع من الحرية المطلقة والقدرة غير المحدودة». وقال الغنوسيون: «الله أسمى من أن يتصل بالعالم، ولذلك خلق

وسطاء من الملائكة ليتصلوا به ويعنوا بأمره، وأقرب هؤلاء الملائكة إلى الله هو اللوغوس».

وقد ظهر الغنوسيون في القرن الثاني للميلاد، إلا أن آراءهم هذه كانت موجودة في النصف الأخير من القرن الأول، وكان بولس الرسول يحذر المؤمنين منها تحذيراً شديداً. فقال لهم مرة: «لا يخسِّركم أحد الجعالة (أي المكافأة) راغباً في التواضع وعبادة الملائكة» (كولوسي ٢ : ١٨). وطبعاً لا يقصد بالتواضع هنا صفة الوداعة المحمودة، بل رَفْض حقيقة علاقة الله المباشرة بالعالم، بدعوى أنها لا تليق بمجده تعالى. وهذا التواضع ولا شك، هو تواضع خبيث، لأنه عوضاً عن أن يقود الإنسان إلى تعظيم الله لاتصاله بالعالم مباشرة، يدفعه إلى الابتعاد عنه تعالى، والالتجاء إلى الملائكة دونه.

٢ - فلاسفة اليهود:

قال فيلون: «الله لا يتصل بالعالم ولا يُعنَى به مباشرة، بل بواسطة وسطاء، فالوسيط الأول هو اللوغوس أو الكلمة أو العقل أو ابن الله. وبهذا الوسيط خلق الله العالم ويُعنَى به، وبواسطته أيضاً يمكننا الاتصال بالله ومعرفة أفكاره. والوسيط الثاني هو الحكمة التي تدير العالم وتقوده إلى اللوغوس، أما الوسيط الآخير فهو آدم، الذي وُلد منه البشر جميعاً».

وقال سليمان بن جبيرول: «الله منزه عن الاتصال بالعالم تنزيهاً تاماً».

٣ - فلاسفة المسيحيين:

قال نقولادي كوسا: «اللاهوت سالب وليس بموجب». وقال توماس هوبس: «الله لا يتصف بالإرادة». ولذلك فحسب اعتقادهما لا تكون لله ذاتية، وبالتالي لا تكون له علاقة بالعالم.

٤- فلاسفة المسلمين:

قال ابن سينا: «الله لا يعلم إلا الكليات» فأبطل بذلك علمه بالأفراد وعنايته بهم. فالله، في نظر ابن سينا، لا يعلم (مثلًا) أن فلاناً بعينه وُلد في يوم كذا، أو فكر في موضوع

كذا، أو مات يوم كذا، أو كان مؤمناً أو كافراً. وقال ابن رشد: «الله لا يعلم الكليات ولا يحيط بالجزئيات، لأن الذات الإلهية منزهة عن كليهما». وقال معمر: «الله لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد في ذاته».

ثانيا - حجج الفلاسفة وضعف الردود عليها:

لم يلقِ الفلاسفة السابق ذكرهم آراءهم في هذا الموضوع جزافاً، بل أيدوها بحجج كثيرة. وقد حاول الذين يؤمنون بوجود علاقة لله مع العالم تفنيد هذه الحجج بإثبات عدم تعارض هذه العلاقة مع اعتبار وحدانية الله وحدانية مطلقة أو مجردة، لكنهم لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً، كما يتضح مما يلي:

حجة الفلاسفة (١): قال أرسطو: «لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الإلهي هو عالمنا هذا لأنه ناقص، ويجب تنزيه الله عن إدراك الناقص، ولذلك فهو لا يفكر في العالم بل يفكر في ذاته وحدها».

الرد عليها: قال أفلوطين: «كيف يصحّ تدبير العالم من متحيِّز في نفسه؟ وإن كانت لا علاقة لله بالعالم، فكيف أوجده (أو بالحري حركه) في بدء نشأته؟ وكيف يبقى العالم إذا لم يكن للمبدأ الأول يد في تدبيره؟ ألا يجعل أرسطو الله والعالم منفصلين، ولا حاجة لأحدهما بالآخر». ذلك لأن أرسطو كان يعتقد أن الله لم يخلق العالم، بل حركه فحسب.

النقد: لقد أحسن أفلوطين في دفاعه عن علاقة الله مع العالم، لكن ما رأيه هو في هذه العلاقة؟

الجواب: إنه يعتقد كما مرَّ بنا، أن العقل انبثق من الله، ومن العقل انبثقت نفس العالم، ومن نفس العالم انبثقت نفوس البشر. فهو يعتقد بوجود علاقة لله معنا، لكن يفترض وجود وسيطين بينه وبيننا، وهما العقل ونفس العالم. وافتراض وجود وسطاء بين الله وبيننا لا يتفق مع الحق، لأن وجودهم يحدّ من محبة الله لنا وعلاقته بنا، لأن المحبة

الصادقة لابد أن يتوافر فيها عنصر الصلة المباشرة. ولا حدَّ لمحبة الله لنا وعلاقته بنا. كما لا يفصلنا عن الاتصال المباشر به شيء، لأنه مصدر حياتنا وسلامنا وسعادتنا.

فيجدر بنا أن نتساءل: لماذا افترض أفلوطين وجود وسطاء بين الله وبيننا؟

الجواب: لا شك أنه رأى أن وجود علاقة مباشرة لله معنا لا يتفق مع اعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة أو مجردة. لماذا؟ الجواب: طبعاً لأن هذه الوحدانية أو تلك ليست لها علاقة بينها وبين ذاتها أصلاً، ولذلك لا تقوم لها علاقة بينها وبين غيرها دون أن تتعرض للتطور والتغير، والله لا يتطور ولا يتغير.

حجة الفلاسفة (٢): قال ابن سينا: «العلم بالجزئيات (أو بتعبير آخر بالأفراد) يقتضي التحيّز، والله لا يتحيّز».

الرد عليها: قال ابن ميمون: «الله لا يعلم الجزئيات من قِبَلها حتى يقع التحيز، بل إن تلك الجزئيات تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها أزلاً».

النقد: نحن نسلم مبدئياً مع ابن ميمون بأن علم الله بالجزئيات وبالكليات يرجع إلى ما هو مقرر لديه من جهتها أزلاً. ولكن هل يتفق مع كماله أن يكون علمه بها قاصراً على علمه المقرر لها من قِبَله أزلاً، وأنه لا يعلم شيئاً عنها في الزمان؟ وإذا كان لا مفر من الإجابة بأنه يعلمها بعلمه المقرر لها أزلاً، ويعلمها أيضاً من قِبَلها عند حدوثها في الزمان، فقد سقطت حجة ابن ميمون وثبتت حجة ابن سينا. فضلاً عن ذلك، فإن إسناد ابن ميمون العلم بالأشياء إلى الله أزلاً يقتضي وجود صورها لديه أزلاً، كما يقتضي وجود صفاته بالفعل أزلاً أيضاً، وهذا ما يتعارض مع خصائص الوحدانية المطلقة.

حجة الفلاسفة (٣): قال ابن سينا: «كل إدراك جزئي يتطلب وجود آلة جسمانية، وتعالى الله عن أن يستخدم آلة جسمانية». وبناءً على رأي ابن سينا، لا يدرك الله الجزئيات.

الرد عليها: قال بعض الفلاسفة: «ليس من الضروري أن يكون علم الله بالجزئيات متوقفاً على آلات، فلديه تعالى وسائل أخرى غير الآلات، يستولى بواسطتها على الجزئيات».

النقد: لو اعتبرنا وحدانية الله مطلقة لتعذّر علينا التسليم بوجود أية وسيلة لديه، في الأزل أو غير الأزل سوى ذاته. وذاته هذه تكون عاطلة أو غير عاملة، ولذلك لا تكون لها علاقة بنفسها أو غير نفسها، لأنه تعالى بجانب تفرُّده بالأزلية وعدم وجود تركيب فيه، لا يتغير ولا يكتسب لنفسه شيئاً على الإطلاق، ولذلك فهذا الرد لا يدحض حجة ابن سينا، ويخلق أيضاً لنا مشكلة مبهمة، لا قِبَل لنا على تصوّرها.

حجة الفلاسفة (٤): قال ابن سينا: «الله لا يعلم الجزئيات قبل وجودها ولا بعد وجودها، لأن علمه بها يتطلب وجود كثرة في ذاته». وقال معمر: «علم الله بالغير يؤدي إلى التعدد في ذاته، ولذلك فهو يتنزه عن العلم بأي شيء من الأشياء».

الرد عليها: قال علماء المعتزلة: «العلم إضافة، وكثرة الإضافات لا تؤدي إلى كثرة في الذات».

النقد: إن إضافة شيء إلى الله، وإن كانت لا تؤدي إلى وجود كثرة في ذاته، لكنها تدل على أنه اكتسب شيئاً جديداً، وهذا لا يتفق مع ثباته وعدم قابليته للزيادة أو النقصان، ولذلك فهذا الرد لا يدحض حجة ابن سينا.

حجة الفلاسفة (٥): قال ابن سينا: «المعلومات الجزئية متعاقبة، وتعاقُبها يستلزم تغيّرها، وتغيّر المعلوم يقتضي تغيّر العلم به، وتغير العلم به يقتضي بالضرورة تغيّر العالِم. والتغيّر على الباري محال، فعلمه بالجزئيات محال».

الرد عليها: قال علماء المعتزلة: «تغيّر العلم الناشئ من تغير الجزئيات لا يؤدي إلى التغيّر في ذاتَ الله، لأنه يعلم كل شيء عنها أزلاً».

النقد: علم الله بالجزئيات أو الكليات أزلاً يقتضي وجود صورها لديه أزلاً، كما يقتضي وجود صفاته بالفعل أزلاً أيضاً. وهذا ما يتلاءم مع اعتبار وحدانيته مطلقة. فهذا الرد لا يدحض أيضاً حجة ابن سينا.

حجة الفلاسفة (٦): قال أرسطو: «الله لا يعقل الأشياء، لأنه إذا عقلها صار منفعلاً بها، وأدى هذا إلى حدوث تغيّر فيه». وقال ابن سينا بهذا المعنى: «العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم. ولما كان الانطباع يستلزم قابلية (أي انفعالاً) في الذات المطبوع فيها، وكانت القابلية (أو الانفعال) هي أولى خصائص الممكنات (الكائنات الحادثة)، تنزّه الباري عن الاتصاف بها. لذلك وجب الجزم بتنزيه الباري عن العلم بالجزئيات».

الرد عليها: قال بعض الفلاسفة: «التعريف الصحيح للعلم، كما قال أوكليد الميجاري، هو استيلاء العالِم على المعلوم». وعلى هذا الاعتبار لا يؤدي علم الله بالأشياء لحدوث تغيير فيه.

النقد: إذا اعتبرنا أن العلم هو استيلاء العالِم على المعلوم، فعلم الله بالكائنات يكون معناه استيلاءه على مدلولاتها، وهذا يتطلب وجود صفاته بالفعل، وهذا لا يتفق مع اعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة، إلا إذا تعرّض تعالى للتطوّر والتغيّر. وبما أن الله لا يتطور ولا يتغير، إذاً فهذا الرأي لا يدحض أيضاً حجة ابن سينا».

حجة الفلاسفة (٧): قال ابن سينا: «الله لا يعلم العالم (أي الكائنات التي فيه) عن طريق العالم، بل يعلمه عن طريق علمه بذاته هو. وهذا العلم أزلي وغير مرتبط بالزمان». وبناءً على قوله لا تكون لله علاقة بالعالم في الزمان.

النقد: اتفق معظم علماء الدين الذين يقولون بوجود علاقة لله مع العالم، مع ابن سينا، على أن الله يعلم العالم عن طريق علمه بذاته أزلاً، ومع ذلك يرون أن علمه بالعالم في الزمان لا يتعارض مع اعتبار وحدانيته مطلقة.

لكن هل عِلم الله بذاته أزلاً يتفق مع اعتبار وحدانيته وحدانية مطلقة؟

الجواب: طبعاً كلا، لأن العلم يتطلب التقوم من عالم ومعلوم، وقد شهد كثير من العلماء بهذه الحقيقة، فقال وليم جيمز: «المعرفة فيها ثنائية تميز بين العقل والمعقول، أو العلم والمعلوم». وقال وورد: «الإدراك أثينية في وحدة». وقال جنتيل: «للإدراك ناحيتان». وقال هيوم: «المعرفة مجموعة إدراكات، والإدراكات منها انفعالات ومنها معانٍ، ومنها علاقات». وقال أنطون كورنو: «المعرفة لا تقع إلا على نسب أو علاقات». وقال سادلر: «العقل طبيعة مزدوجة». وقال شلينج: «المعرفة لا تقوم لها قائمة إلا بوجود اثنين، هما الذات واللاذات، أو الأنا وغيرها». ويقصد هؤلاء العلماء بالعقل هنا العقل الإنساني، كما يقصدون بالمعرفة المعرفة الإنسانية. لكن إذا نظرنا إلى الله أيضاً كعقل كاما يعقل ذاته ويعرفها، وجدنا أن هذا العمل وحده يدل كذلك على أن وحدانيته ليست وحدانية مجردة أو مطلقة، لأن عقله لذاته أو معرفته بها، يدل على وجود علاقات خاصة بينه وبين ذاته، ولا يمكن أن تكون بينه وبين ذاته مثل هذه العلاقات، ما لم تكن وحدانيته وحدانية جامعة مانعة.

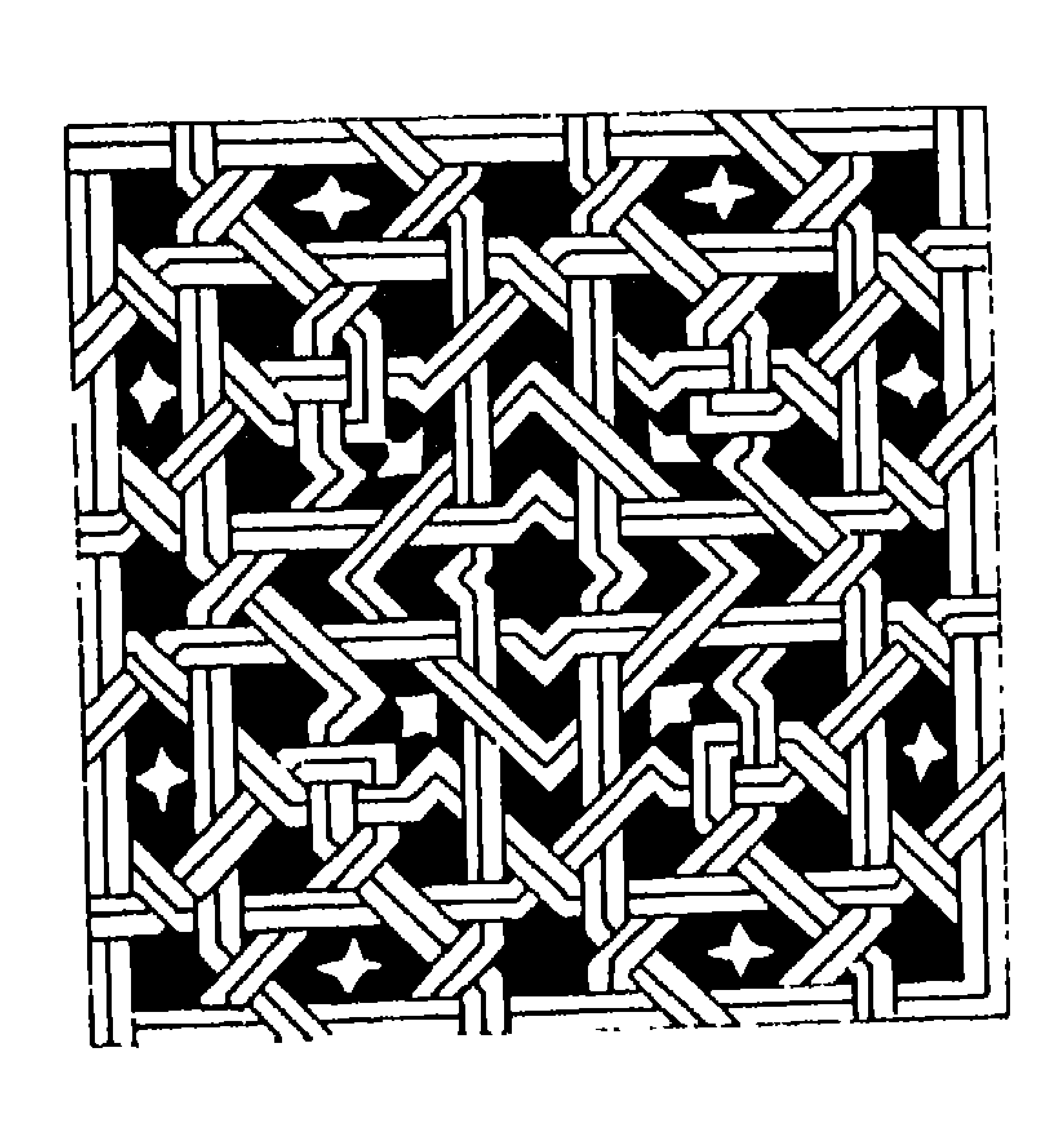
ولعل هذا هو السبب الذي دعا معمر وغيره، إلى نفي العلم عن الله نفياً تاماً، بسبب اعتقادهم أن وحدانيته هي وحدانية مطلقة.

ثالثاً – الحل المناسب للمشكلة:

إذا اعتبرنا وحدانية الله وحدانية مطلقة، لما كان له علم بنا أو علاقة معنا، بل ولما كان له أيضاً علم بذاته أو علاقة معها، كما قال بعض الفلاسفة. لأنه إذا كانت هذه هي وحدانيته، كان عقلاً مجرداً، والعقل المجرد لا يعي ذاته، لأن هذا العمل يستلزم وجود اثنين: عقل يعقل، وذات تعقل. لكن إذا نظرنا إلى وحدانية الله كوحدانية جامعة مانعة، اتضح لنا أنه من البديهي أن يكون عاقلاً لذاته، وواعياً لها أزلاً، وأن يكون لديه أزلاً أيضاً صورة كاملة لجميع الكائنات التي كان في قصده أن يخلقها، وأنه تبعاً لذلك تكون له بها

علاقة أزلاً أيضاً. وقد أشار الكتاب المقدس إلى علاقة الله بالناس أزلاً، وتهيئة كل ما هو لازم لهم قبل تأسيس العالم (إقرأ مثلاً: أفسس ١ : ٣-٦). ولذلك لا يقتضي الأمر في علمه بها وعلاقته معها في الزمان أن يتحيّز بحيّز، أو يتخذ وسيلة من الوسائل، أو يتغير فيصبح فاعلاً ومنفعلاً، أو يمر في أي دور من أدوار التطور، كما يقول هؤلاء الفلاسفة.

أما تنزيه الله عن العلاقة بالكائنات بدعوى أنها أقل منه مكانة، فليس في الواقع تنزيهاً له، بل هو تجريد له من الكمال. لأنه من دواعي الكمال أن للخالق علاقة مع خلائقه كبيرها وصغيرها، وأن يعامل كلاً منها بالمعاملة التي يرى أنها تصلح لها. وقد أدرك هذه الحقيقة القديس أغسطينوس حق الإدراك، ولذلك قال: «لكل شيء حكمة وغرض. وليس في الوجود شيء يكون في حساب الله تافهاً أو حقيراً».



الفصل الخامس

مشكلة ماهية الله

الماهية هي ما يكون بها الكائن ذلك الكائن، وإن شئت فقل إنها كنهه أو حقيقته أو جوهره أو كيانه.

أولاً - آراء الفلاسفة فيها

مرَّ بنا في الباب الأول أنه نظراً لأن لله وجوداً حقيقياً، فهو ذات، أو بتعبير آخر، هو ذو ماهية خاصة به. وقد شهد بهذه الحقيقة أشهر رجال الدين المسلمين المشهورين أيضاً، فمثلاً قال الإمام الغزالي: «الله ذات وله صفات قديمة مع ذاته... وله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها. لأن وجوداً بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول» (تهافت الفلاسفة ص ١٦٦، ١٩٧، ١٩٩).

لكن الفلاسفة الذين اعتبروا وحدانيته وحدانية مطلقة، وجدوا أن الماهية لا تتناسب معه، ولذلك نفوها عنه، كما يتضح مما يلي:

١ - **فلاسفة اليونان**: قال أرسطو: «الله صورة الصور وفكرة الفكر» أي أنه ليس ذاتاً. وقال أفلوطين: «الواحد ليس بماهية بل هو شيء أسمى من الماهية، وليس هو الوجود لأن الوجود له تعين، بل هو فوق الوجود. وهو ليس ذاتاً أو صفة لأنه سابق لكل الصفات. وهو ليس بكائن لأن الكائن كلّ، والكلية تتناقض مع الوحدانية المطلقة. ولذلك لا يمكن أن نعرف عنه شيئاً». وقال ألبينوس: «الله ليس خيِّراً وليس شريراً، ولا يتصف بصفة وليس بدون صفات». فالله بناءً على رأي أفلوطين وألبينوس كائن مبهم ليست له ماهية خاصة.

٢ - **فلاسفة اليهود**: قال فيلون: «الله بعيد كل البعد عن إدراكنا، ولذلك لا نستطيع

أن نعلم عنه شيئاً أكثر من اسمه. وليس هناك لفظ يستطيع أن يساير أبديته». وقال ابن ميمون: «الله عز وجل واجب الوجود، ولسنا ندرك إلا آنيته لا ماهيته. فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة تقصيراً». وقال سبينوزا: «اللامتناهي ليس شخصاً مثل إله الديانات، ولذلك ليس له عقل أو إرادة، لأنهما يفترضان الشخصية». وبذلك جعل الله، عين العالم، بسبب اعتقاده أن وحدانية الله مجردة، لأن هذه الوحدانية لا تتميز بمميزات يكون بها صاحبها ذاتاً.

٣ - **فلاسفة المسيحيين**: قال نقولا دي كوسا: «يجب أن ننفي عن الله كل تعيّن، فلا يبقى لنا شيء نسميه (لأن كل اسم ناشئ عن تفريق وتمييز)، فاللاهوت إذاً سالب وليس بموجب». وقال توماس هوبس: «لفظ اللامتناهي لا يدل على موجود حقيقي». وقال برادلي: «الله مطلق منزه عن كل معاني الشخصية، ولا يُنسَب إليه شيء من الخير». وقال هويتهد: «ليس الله ذاتاً، ومع ذلك هو أصل كل ما له حقيقة في الوجود». وبذلك نفوا عن الله الوجود الذاتي، بسبب اعتقادهم أن وحدانيته هي وحدانية مجردة أو مطلقة.

٤ - **فلاسفة المسلمين**: قال ابن سينا: «الله مجرد عن الماهية، لأن الواجب هو في الواقع أنٌّ ووجود فقط». وقال الفارابي: «الذات الأحدية (أي ذات الله) لا سبيل إلى إدراكها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأنه لا سبيل إليه تعالى». وقال محيي بن العربي: «الله من حيث هو ذات بسيطة منزهة لا يمكن التعبير عن حقيقته. وكل ما يمكن وصفه به، هو سلوب محضة. كما أنه ليس من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة». وقال علماء المعتزلة: «الله ليس بجوهر أو عرض، ولا بذي اجتماع أو افتراق، ولا بذي حركة أو سكون، ولا تجوز عليه المماسة أو العزلة، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار» أي أنه لا تعيّن له أو ماهية. أما السلف فكانوا يقولون: «لا تجوز معرفة حقيقة الذات الإلهية عقلاً أو شرعاً». ولذلك كانوا ينصحون الناس بالقول: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا، لأنه مهما خطر ببالكم عنه، فهو بخلافه».

ثانياً - مكانة آرائهم من الصواب:

يتضح من الفصول السابقة أن الفلاسفة الذين اعتقدوا أن وحدانية الله مجردة أو مطلقة، قد جعلوه هو والعالم شيئاً واحداً. أما الذين عزّ عليهم أن يعتبروا الله والعالم شيئاً واحداً، فقد اكتفوا بجعله بلا ماهية أو كيان. وما كان لنا أن ننتقد الفريق الأخير من الفلاسفة لو أنهم كانوا ينكرون أن الله ذات مثل الفريق الأول، لأن ما ليس بذات لا ماهية له. أما وقد اعترفوا بأن الله ذات ونفوا عنه الماهية فقد حادوا عن أحكام العقل السليم، لأنه لابد لكل ذات من ماهية وإلا لما كانت ذاتاً. ونظراً لتشابه آرائهم نردّ عليها بالإجمال فيما يلي:

١ - نتفق مع أفلوطين على أن الله لا يُقاس بالنسبة إلى الجواهر الموجودة في العالم، لكن بقوله إن الله «فوق الوجود» قد جعله واحداً من اثنين: إما موجوداً أو غير موجود. فإن كان موجوداً تكون له ماهية، وإن كان غير موجود، يكون وهمياً، وتبعاً لذلك لا تكون له ماهية. وبما أن الله ليس وهمياً، إذاً فمن المؤكد أن تكون له ماهية.

ويتفق معنا الأستاذ سانتيلا على ذلك، فقد قال للأفلوطينيين: «إذا كان المبدأ الأول فوق الوجود، فمن أين لكم وجوده، وكيف أدركتم تأثيره في العالم؟ وإذا كان فوق العقل، فكيف يتصور صدور العقل منه؟ وكيف يكون له تأثير في الموجودات وهو الواحد البسيط (أو المجرد)؟ إن قلتم إنه بنوع فيض، فهو قول مجازي لا برهاني، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل».

٢ - نشترك مع فيلون وابن ميمون في أفكارهما من جهة عظمة الله، ونعجب معهما بسموه، ونشعر معهما بعجزنا عن وصفه، ونعترف معهما بعدم قدرتنا على إدراك ماهيته. لكن هذا لا يمنع من أن تكون له ماهية لأنه موجود، وكل موجود له ماهية.

٣ - نفي التعيّن عن الله وتجريده من كل معاني الشخصية، وعدم إسناد شيء حتى

من الخير إليه، مع الاعتراف بأنه أصل كل ما له حقيقة في الوجود (كما يقول بعض فلاسفة المسيحيين السابق ذكرهم) لا يقرُّه عقل. لأنه لا يمكن أن يكون الله أصل كل موجود دون أن يكون هو موجوداً. ولا يمكن أن يكون هو موجوداً دون أن يكون ذا تعين. ولا يمكن أن يكون ذا تعين دون أن تكون له ماهية، سواءً أدركنا هذه الماهية أم لم ندركها.

٤ - أما فلاسفة المسلمين، فقد تطرفوا أيضاً في تنزيه الله، إذ نفوا عنه الصفات والماهية، وجعلوه أقرب إلى العدم منه إلى الوجود، وقد شهد بذلك كثير من علماء الدين، فقال الإمام الغزالي: «إن هذا التنزيه يشبه العدم» وقال أهل السنّة: «هذا التنزيه يعطل الألوهية من معناها».

ثالثاً - أسباب خطأ الفلاسفة والحل المناسب للمشكلة

لا شك أن الفلاسفة السابق ذكرهم أخطأوا في نفي الماهية عن الله، لأن الله كائن، وكل كائن له ماهية. ولكن مع ذلك، لا يجوز أن نبخسهم حقهم من التقدير كفلاسفة يبحثون في نطاق خاص، لأنهم بذلوا كل ما في وسعهم لتنزيه الله عن كل شيء في الوجود، رغبة منهم في تعظيمه والمحافظة على معنى الوحدانية التي أسندوها إليه. لأن الوحدانية المطلقة لا تتميز بمميزات تنشأ بسببها بينها وبين ذاتها نِسَب أو علاقات، ولذلك تكون بلا ماهية على الإطلاق.

لكن هل من الجائز أن يكون الله بالصورة التي صوّروه بها؟ هل من الجائز أن يكون حتى بلا ماهية أو كيان أو صفة من الصفات؟ طبعاً لا، ولماذا؟

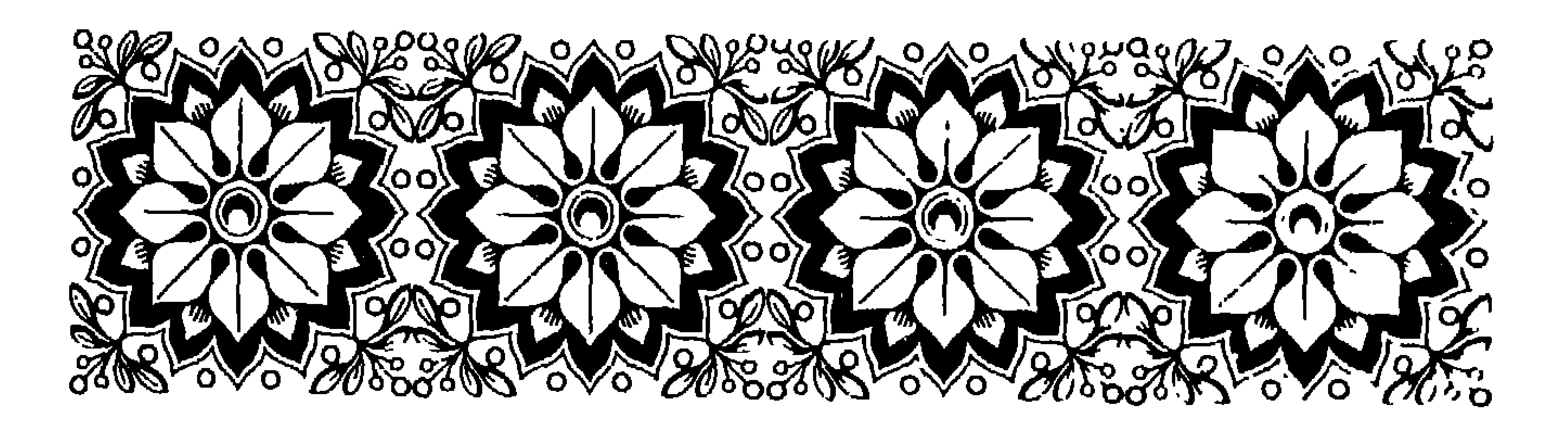
الجواب: لأن إلهاً مثل هذا يكون هو والعدم سواء. ومع ذلك لنسأل أنفسنا: هل من الجائز أن يكون الله بصورة غير تلك التي صوّره بها الفلاسفة، إذ كانت وحدانيته هي وحدانية مجردة أو مطلقة؟

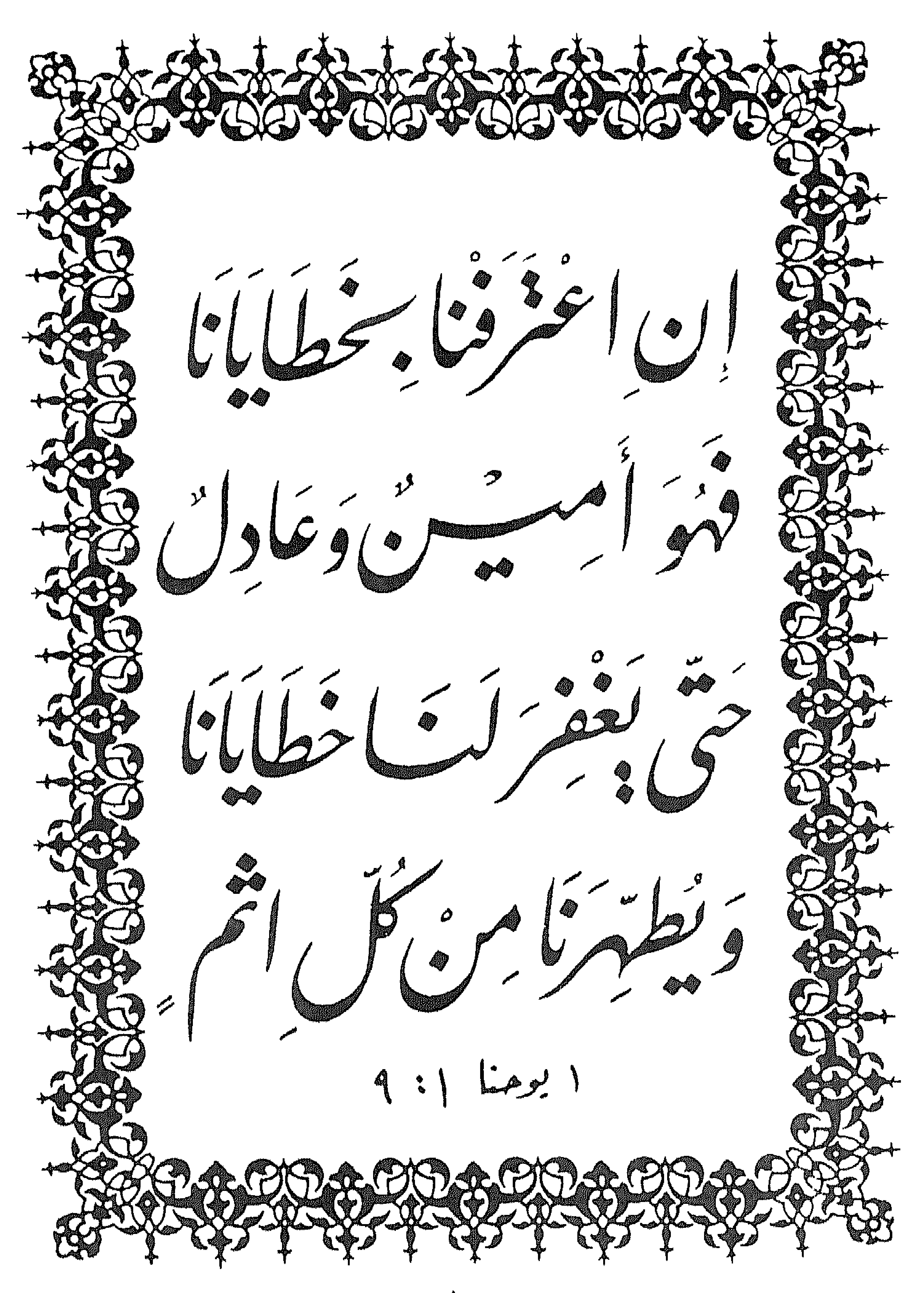
الجواب: طبعاً لا. وإذا كان الأمر كذلك، ألا تكون وحدانيته وحدانية جامعة مانعة؟

الجواب طبعاً نعم، لأن هذه الوحدانية وحدها، هي التي تكون له بها ماهية، وتكون له بها صفات وعلاقات، الأمر الذي يتناسب مع كونه «ذاتاً» كل التناسب.

أما كُنْه ماهية الله، فلا قدرة لنا على فحصه أو إدراك شيء عنه، بل ولا يصح لنا أن نتطاول لفحصه أو إدراكه، إذ من الحكمة «ألا نرتئي فوق ما ينبغي أن نرتئي، بل أن نرتئي إلى التعقُّل» (رومية ١٢ : ٣). فقدرتنا محدودة والله منزه عن الحدود، وأنَّى للمحدود أن يدرك كل شيء عن المنزّه عن الحدود!؟ وإذا كان العلم، كما يقول وليم جيمز، لا يدري ماهية الكهرباء، أو ماهية الأثير - وهذه كلها أشياء محدودة واقعة تحت إدراكنا، فمن الحكمة إذاً ألا يقودنا عدم إدراكنا لماهية الله إلى إنكارها. لأن من المسلَّم به أن لكل موجود ماهية، وأنه ليس بلا ماهية إلا غير الموجود. وبما أن الله موجود إذاً فله ماهية، إنما قصورنا الذاتي هو الذي يحول بيننا وبين إدراكها. لكن لو أننا سَمْونا إلى الله، لأدركنا الكثير جداً عنه.

ويكفينا ما دمنا في هذا العالم أن نعرف أنه نظراً لأن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، فإنه ذات، ويتصف بكل صفات الكمال، وإنه ذو علاقة معنا ومع جميع الكائنات، لأن هذه المعرفة وحدها كفيلة بأن تهيئنا للاتصال به والتوافق معه. وهذا هو كل ما تصبو إليه نفوسنا، وهو أيضاً كل ما يطلبه تعالى منا.




إِنِ اعْتَرَفْنَا بِخَطَايَانَا
فَهُوَ أَمِينٌ وَعَادِلٌ
حَتَّى يَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا
وَيُطَهِّرَنَا مِنْ كُلِّ إِثْمٍ
١ يوحنا ١ : ٩

الباب الرابع

الوحدانية الجامعة المانعة وماهيتها

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

الفلاسفة والوحدانية الجامعة المانعة

استنتجنا فيما سلف أن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، وهذه الحقيقة ليست جديدة. فإن معظم الفلاسفة (حتى الذين يقولون إن وحدانيته مجردة أو مطلقة) كانوا قد أدركوها كما ندركها نحن، فأسندوا إلى وحدانية الله مميزات خاصة، فجعلوها وحدانية جامعة مانعة. والاقتباسات التالية خير شاهد على ذلك:

١ - **فلاسفة اليونان**: قال أفلاطون: «الله جميل حكيم خيِّر، جامع لكل المحامد». ولم يترك لنا أفلوطين مجالاً لإثبات دلالة هذه العبارة، على أن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، فقد قال: «إله أفلاطون ليس وحدة مطلقة، لأنه مؤلف من الانسجام والجمال والحقيقة، وإن كان الكل واحداً». وقال أرسطو: «الله هو الكل»، وقال أيضاً: «الله عقل وعاقل ومعقول».

ويقول رجال الفلسفة في شرح هذه العبارة، إنه إذا جردت الذات تجريداً تاماً، كانت عقلاً وماهية مجردة. وهذه الماهية المجردة، إذا نظرنا إليها من حيث هي كذلك، فهي عقل. ومن حيث هي مجردة لشيء فهي معقولة. وذات الله مجردة فهي عقل، ومجردة لذاته فهي معقولة لذاته. وباعتبار أن ذاته ماهية مجردة لذاته فهو عاقل لذاته. لكن ألا يدّل هذا الشرح على وجود علاقات لله بينه وبين ذاته؟ وإذا كان الأمر كذلك، ألا تكون وحدانيته وحدانية جامعة مانعة، دون جدال أو معارضة!؟

وإطلاق أرسطو على الله هذين الوصفين يدل على اعتقاده أن وحدانيته جامعة مانعة. وقد أشار أفلوطين أيضاً إلى هذه الحقيقة فقال: «إن إله أرسطو يستلزم ضرورة الثنائية المؤلّفة من العقل والمعقول، وإن كانا واحداً أيضاً».

لكن مما يثير الدهشة أن أفلوطين هذا، الذي انتقد أفلاطون وأرسطو، والذي كان

يدافع بكل ما أوتي من قوة عن تنزّه الله عن الاتصاف بأي صفة قال: «الله مبدأ الوجود». وكيف يكون الله مبدأ الوجود دون أن يكون هو موجوداً؟ وكيف يكون موجوداً دون أن يكون ذاتاً ذا تعيّن؟ وكيف يكون ذاتاً ذا تعين دون أن تكون بينه وبين ذاته علاقات خاصة؟ وكيف تكون بينه وبين ذاته علاقات خاصة ولا تكون وحدانيته وحدانية جامعة مانعة؟

٢ - فلاسفة اليهود: قال فيلون: «الله يتصل بالناس بواسطة كلمته، فيساعدهم ويثيبهم ويعاقبهم».

وهل يتناسب هذا الوصف مع اعتبار وحدانيته وحدانية مجردة أو مطلقة؟

الجواب: طبعاً لا، لأن هاتين الوحدانيتين، لا علاقة لإحداهما بينها وبين نفسها، فلا تكون لأيٍّ منهما علاقة بينها وبين غيرها. وقال أفلوطين: «إله فيلون ليس وحدة مطلقة، لأنه متصل ببني الإنسان، يساعدهم ويكافئهم». أما سيمون بن يوشي فقد قال بصراحة: «إن كلمة الله (أو إلوهيم) تدل على أنه تعالى جامع».

٣ - فلاسفة المسيحيين: قال نقولا دي كوسا: «الله الموجود الأعظم اللامتناهي، حاوٍ لكل وجود، فهو الأشياء جميعاً في حال الوحدة والانطواء». وقال مالبرانش: «نرى في الله المعاني الجزئية والكلية والمبادئ الضرورية». وقال بوهمي: «لابد أن يكون الله منطوياً على كثرة هي الينبوع الخفي للحياة الكلية، إذ كيف يمكن تفسير الكثرة (الموجودة في العالم) بالوحدة المطلقة، وليس في الوحدة المطلقة شيء تريده، ما دامت وحدة (مطلقة)». وقال وورد: «لا يمكن جعل المطلَق نقطة الابتداء، ولذلك فالأفضل فرض وجود إله جامع».

ومع أن برادلي كان يعتقد أن الله منزه عن كل معنى من معاني الشخصية، وينكر حتى إسناد الخير إليه، إلا أنه قال: «المطلق (أي الله) روح جامع لكل الإدراكات... فهو وحدة الكثرة، تلك الوحدة التي تنمحي فيها كل ظواهر التعدد». وقال شلينج: «أومن بإله له شخصية، والشخصية لا تنمو من تلقاء ذاتها، بل بمصارعة قوى معارضة. ولذلك

يجب التسليم بوجود تعارض في الله، وهذا التعارض ينتهي إلى الإنسجام». وقد ذهب ابن العربي في تفكيره إلى ما ذهب إليه شلينج تقريباً، فقد قال إن التعارض والتناقض حاصلان في الذات الإلهية، من حيث الأسماء والصفات، التي هي نسب وإضافات بين الذات الواحدة ومظاهرها الكونية الكثيرة. . . ولما وقعت المعارضة في الذات الإلهية من أجل نسبها إلى الكثرة الوجودية، خلق العالم» (فصوص الحكم ج ٢ ص ١٤٥).

نعم إن الشخصية لا تنمو إلا بمصارعة قوى معارضة، لكن لو أدرك شلينج أن وحدانية الله جامعة مانعة، لكان قد عرف أن لله شخصية منسجمة مع ذاتها أزلاً كل الانسجام (دون أن يكون هناك داعٍ لحدوث أي تعارض فيه)، ولما مال كذلك إلى الاعتقاد بأن الله والعالم واحد.

وقال فكتور كوزان: «لما كان الله عقلاً كان وجداناً، والوجدان يتضمن التنوع». وقال ألان دي ليل: «إذا تحدثنا عن صفات الله وجب أن نعلم أن المحمولات المندرجة تحت المقولات الأولى، وهي الجوهر والكيف والكم، مثل موجود وحكيم وكبير (والأفضل وعظيم) لا تُطلق إلا على ذات الله».

وهذه آراء متشعبة متباينة، شأن كل الآراء التي تصدر من عقول الناس عند البحث في الموضوعات التي تفوق إدراكهم. لكن أصحاب الآراء المذكورة ليسوا من العامة الذين لا يعوَّل على أقوالهم، بل هم أساتذة الفلسفة والعلوم والآداب في أشهر الجامعات، ولذلك فأقوالهم جديرة بالتأمل، لأنهم ولا شك لم ينطقوا بها جزافاً، بل نطقوا بها بعد بحث وتفكير في الطبيعة وما فوق الطبيعة. فلنفحص إذاً آراءهم بتأنٍّ وتدقيق، ثم نسأل أنفسنا: هل هناك يا ترى بين بعضها والبعض الآخر رابطة ما، تدل على إجماعهم على حقيقة من الحقائق المنطقية الثابتة؟ الجواب: نعم.

وما هي هذه الحقيقة؟ الجواب: هي أن وحدانية الله ليست وحدانية مجردة أو مطلقة، بل أنها وحدانية كثرة، أو وحدانية جامعة كما ذكرنا.

وما الأسباب التي قادتهم إلى الإيمان بهذه الحقيقة؟

الجواب: (أ) لا تكون الذات الإلهية كاملة إلا إذا كانت جامعة لكل الخصائص اللازمة لوجودها، واستغنائها بذاتها عن كل شيء في الوجود. (ب) لا يمكن أن يكون العالم قد صدر من إله مجرد أو مطلق، لأن مثل هذا الإله لا يصدر عنه شيء بالإرادة، (لأن وجود الإرادة يتعارض مع ما للوحدانية المجردة أو المطلقة من خصائص). وإن صدر عنه شيء كان ذلك بالضرورة. وفي هذه الحالة يتعرض للتفكك، والله لا يتفكك لأنه لا تركيب فيه. (ج) يدل التنوّع أو التعدّد الموجود في العالم على أن الله ليس إلهاً مجرداً أو مطلقاً، بل أنه إله جامع أو شامل لكل ما يمكن أن تتصوره أو لا تتصوره من إدراكات ومعان.

أما سانتيلا فقد أعلن بصراحة تامة أن وحدانية الله ليست وحدانية مطلقة، فقد قال: «كيف يتصوّر صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المتعالية عن كل كثرة! إن الأمر لا يخلو أن يكون أحد حالين: إما أن يُقال إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض، كما قال بعض الصوفيين إنها كالشجرة في النواة، وإما أن يُقال إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الله، وكيف يتصور حينئذ أن تكون علة الكثرة!». فبناءً على رأي سانتلا يجب التسليم بوجود كثرة في الله، أو بتعبير أدق بوجود إله جامع أو شامل.

٤ - **فلاسفة المسلمين**: إذا استثنينا محمد بن زكريا الرازي، الذي كان يستحسن مذهب الثنوية (وهو الاعتقاد بوجود إلهين، أحدهما للخير والآخر للشر، والذي كان منتشراً في بلاد الفرس، وغيرها من البلاد الوثنية القديمة) - وابن الهلال الذي كان يقول بوجود ثلاثة آلهة، الأول بسيط كل البساطة ولا يتجاوب إلا مع ذاته. فهو ملك حر منزه عن كل شيء ولا يتقيّد بعمل ما، والثاني والثالث هما اللذان خلقا العالم ويدبران شئونه - وغيرهما من الفلاسفة الذين كانوا يحتضنون الآراء الوثنية، فإنه يُستنتج من آراء باقي الفلاسفة الذين كانوا يؤمنون بالله وحده، أنهم كانوا يعتقدون أن وحدانيته جامعة، أو جامعة مانعة. إنما كانوا يدعونها «الوحدانية المطلقة» كما يتضح مما يلي:

قال ابن سينـا: «الله علم وعـالم ومعلوم، وعقـل وعاقل ومعقول، وعشق وعاشق ومعشوق» (وأليس هذا الوصف وحده، يدل على أن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعـة؟). وقال الفارابي: «لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة. وهناك أفق عالم الربوبية يليه عالم الأمر، يجري به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة». ونحن نتساءل: كيف تلحظ الذات ذاتها وتتجلى لها، ولا تكون لها علاقة بينها وبين نفسها! وكيف تكون لها علاقة بينها وبين نفسها، ولا تكون وحدانيتها وحدانية جامعة! والقلم في نظر الفارابي، هو ملك روحاني (الفصوص ص ١٦) وفي نظر ابن سينا هو العقول التي تدير الأفلاك (الشفا ص ٥٥) وفي نظر الشيخ الإمام إبراهيم البيجوري، هو جسم عظيم نوراني خلقه الله، وأمره بكتابة ما كان وما يكون إلى يوم القيامة (تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ١٧٩).

وقال ابن الفارض: «الحمد لله الذي تجلى بذاته لذاته، فأظهر حقائق أسمائه وصفاته، فجعلهـا أعيانـاً ثابتة وحقائق عينية». وقال الكاشاني: «التجلي الأول هو تجلي الذات لذاتها، وهو الحضرة الأحدية التي لا نعت فيها ولا رسم. والتجلي الثاني هو الذي تظهر فيه أعيان الممكنات الثابتة». ونحن نتساءل: ألا يتوافق إسناد الوحدانية الجامعة إلى الله أزلاً مع ثباته أكثر من إسناد الكثرة إليه، أو إسناد تجلٍ ثانٍ (أو تعينّ ثان) إليه، في دور من الأدوار!

وقال الجيلاني: «لما أصبح جوهر الأحدية في حاجة إلى التعُين، صارت الأحدية أسماءً مقدسة لا شبيه لها». وقال غيره: «التعينّ الأول لا كثرة فيه لأنه حقيقة الوحدة الحقيقية المنزهة عن الكثرة. والتعينّ الثاني هو الذي تظهر فيه جميع الصفات والعلاقات، ولذلك فهو جملة وحدانية. وفي هذا التعينّ يوجد أصل جميع الأسماء الإلهية التي يشملها الإسم الجامع، الذي هو اسم الله سبحانه وتعالى. لذلك يُسمَّى هذا التعين باسم الله، ولا إله إلا الله، وجميع العابدين يرجعون إلى هذه المرتبة، فيجدون فيها مقصدهم الذي تسكن إليه نفوسهم، وتطمئن له قلوبهم».

وقال الشيخ البيجوري: «الوحدانية الشاملة هي وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال». وقال غيره: «حيث أن صفاته تعالى حقيقية، لم يكن بسيطاً من كل وجه». وقال صاحب التحقيق: «أرى الكثرة في الواحد، وإن اختلفت حقائقها وكثرت فإنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين». وقال الإمام الغزالي: «من ذهب إلى أن الله لا يعقل نفسه، إنما خاف من لزوم الكثرة». فعقل الله لنفسه يدل على تميزه بكثرة، أو بتعبير آخر على أن وحدانيته هي وحدانية جامعة. وقال أيضاً: «إن كان عقله ذاته، فيرجع الكل إلى ذاته، فلا كثرة إذاً. وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول» أي أصلية فيه ومن مستلزمات وجوده. وقال الشيخ محيي الدين: «أمرنا بالاستفادة بالاسم الجامع (أي اسم الله تعالى)». وقال أيضاً: «الكل يتحد بالنسبة إلى واجب الوجود، فهو الكل في وحدته. وإذا اعتبر الحق ذاتاً وصفات، كان كلاًّ في وحدة». وقال أيضاً: «لا كثرة في هوية ذات الحق. . . وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته». وقال أيضاً: «الأسماء الإلهية هي أحدية كثرة». وقال أيضاً: «الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها». وقال أيضاً: «إن الله هو الأول والآخِر، والظاهر والباطن، وهو عين ما ظهر وعين ما بطن. فالأمر حيرة في حيرة. واحد في كثرة وكثرة مردّها إلى واحد». وقال غيره بهذا المعنى: «لكن من غلبت عليه الوحدة من كل وجه كان على خطر، فالقلوب به هائمة، والعقول فيه حائرة، وبذلك ظهرت عظمته سبحانه وتعالى».

وأكبر الظن أن ابن العربي كان يقصد بهوية ذات الحق أو باطنه، الله من حيث هو، أو بتعبير آخر، الله من حيث ماهيته أو جوهره. ويقصد بظاهريته، الله من حيث مظهره أو تعينه الذي يتجلى به. وجوهر ذات الحق هو ما يدعى في المسيحية «اللاهوت» وظاهريته هي ما تدعى فيها «الله». وباطن الله وظاهره (أو جوهره وتعينه) واحد، كما يتبين في الفصل التالي. و القول «الظاهر والباطن» ليس من تأليف ابن العربي، بل اقتبسه من القرآن «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (الحديد ٣).

ويبدو لي أن السبب الذي دعا معظم الفلاسفة المسلمين إلى الجزم بأن وحدانية الله هي وحدانية كثرة، أو بتعبير آخر وحدانية جامعة، يرجع إلى أن الإسلام يسند إلى الله صفات وأسماء كثيرة، هي: «أسماء الله الحسنى». ومن بين هذه الأسماء «الجامع». وكلمة الجامع، إذا نظرنا إليها في ذاتها، وجدنا أنها لا تدل فقط على أن الله جامع للناس، بل أيضاً على أنه شامل لكل ما هو لازم لكماله واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود.

وأخيراً قال الأستاذ سلامة الشافعي: «ولا تظن أن معنى كونه تعالى واحداً، هو كمعنى قولك إن زيداً شخص واحد لا إثنان، فإن هذه الوحدة يوصف بها كل ما هو موجود من الذوات، والمعاني المتمايزة يعرفها كل أحد لكل أحد ولا ينازع فيها عاقل، والإيماء بها في الخالق عز وجل، لا يخلص من شرك ولا ينجو من كفر. وإنما معنى الوحدانية في الله، هو أنه واحد في وجوب الوجود وفي سائر الكمالات اللائقة به». أي أن وحدانيته تعالى هي الوحدانية الجوهرية، وليس الوحدانية الشكلية، أو كما نقول نحن: هي الوحدانية في اللاهوت وليس في التعين. ولعل الأستاذ الشافعي قد تجنب البحث في تعينّ الله أو وحدانيته الشكلية، لأنه رأى أنها تفوق العقل والإدراك، وحقاً إنها لكذلك!

يتبين من هذا الفصل لنا أن الله الذي يؤمن به المؤمنون على اختلاف مذاهبهم هو الله وليس سواه. ولكن الخلاف في شأنه بينهم يرجع لمقدار تأملهم في ذاته وأعماله. فبعضهم يهمل القيام بهذا التأمل الجليل، أو يتنحى عن القيام به لاشتغاله بأمور الحياة الدنيا، أو لاعتقاده أن هذا الموضوع لا يجوز البحث فيه. فيكتفي بالقول إن الله واحد، دون أن يجهد نفسه في معرفة خصائص الوحدانية أو مميزاتها. ولكن رغبة منه في إعلاء شأن هذه الوحدانية (حسب اعتقاده) يدعوها وحدانية مطلقة أو «مجردة». بينما البعض الآخر يرى من الواجب أن يعرف كل ما يمكن معرفته عن الله، لأنه يعتقد أنه كلما زادت معرفته عنه، رسخ إيمانه به وازدادت علاقته معه، فيتأمل بتدقيق في جميع أعماله وتصرفاته، ويبحث فيما تدل عليه من صفات وخصائص في ذاته، فيرى أن وحدانيته لا يمكن أن تكون وحدانية مجردة أو مطلقة، بل وحدانية شاملة أو جامعة.

الفصل الثاني

توافق الوحدانية الجامعة المانعة مع وحدانية الله المحضة

اتضح لنا مما سلف، بالكثير من الأدلة العقلية والنقلية. أن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة أو شاملة مانعة. ومع ذلك فإن بعض المؤمنين بالله في كل دين من الأديان، يرفضون التسليم بهذه الحقيقة، بدعوى أن الجامعية (أو الشمول) تتعارض مع الوحدانية المحضة، أو الوحدانية التي لا تركيب فيها، التي يتصف الله بها.

وللرد على ذلك نقول: إنها كانت تتعارض معها لو كان أساس الجامعية أو الشمول في الله هو أساس الوحدانية فيه. أما إذا كان أساس الجامعية فيه يختلف عن أساس الوحدانية، فلا مجال للتعارض أو التناقض بينهما.

ولإيضاح ذلك نقول: إذا وُصف الإنسان مثلاً بأنه واحد وثلاثة، فإن هذا الوصف يبدو لأول وهلة متعارضاً مع الحقيقة، لأنه لا يمكن أن يكون شخص بعينه واحداً وثلاثة. لكن إذا تبيّن لنا أنه يقصد بهذا الوصف أن الإنسان واحد من جهة المظهر وثلاثة من جهة الجوهر، فإن الشك في صحة هذا الوصف يزول، لأننا نعلم أن الإنسان واحد في مظهره، وفي الوقت نفسه هو جوهرياً مكوَّن من ثلاثة عناصر، هي الجسد والنفس والروح.

وعلى هذا القياس مع مراعاة الفارق الذي لابد منه بين الوحدانية الإلهية والوحدانية البشرية (فوحدانية الإنسان مركبة، أما وحدانية الله فغير مركبة. هذا علاوة على أن الله هو الخالق والإنسان هو المخلوق). نقول:

بما أن الله جوهر، لأن القائم بذاته جوهر، (كما مر بنا في الباب الأول) وبما أن هذا الجوهر وإن كان لا متناهياً له تعيّن خاص، إذاً يكون الله واحداً من جهة، وجامعاً أو

شاملاً من جهة أخرى، دون أن يكون في ذلك تعارض أو تناقض في ذاته. فمن أي جهة يكون تعالى واحداً؟ ومن أي جهة يكون جامعاً؟

الجواب: لا شك أنه يكون واحداً من جهة الجوهر (أو الهوية والباطنية، كما يقول ابن العربي) لأنه إن لم يكن واحداً من هذه الجهة، كان مركباً وقابلاً للتجزئة، وهو ليس مركباً أو قابلاً للتجزئة. ويكون جامعاً من جهة التعيّن (أو الظاهرية، كما يقول ابن العربي) لأن اتّصاف الله بصفات واختصاصه بعلاقات بينه وبين ذاته منذ الأزل، يدل بوضوح على أنه جامع من هذه الجهة. ويتفق معنا على ذلك ابن العربي، فقد قال: «لا كثرة في هوية ذات الحق، وكل كثرة واختلاط (أو علاقات)، فهو بعد ذاته وظاهريته». وجوهر الله الواحد الجامع في تعينه لكل صفاته وعلاقاته (أو بتعبير آخر لكل ما هو لازم لكماله واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود) ليس طبعاً سوى عين ذاته، لأنه تعالى لا تركيب فيه على الإطلاق.

وبقولنا سالف الذكر لا نفرّق مطلقاً بين جوهر الله وتعيّنه، بل نقصد فقط أنه مع لانهائيته ليس جوهراً غير متميز (Vague) أو غير متعين (Indefinite) بل إنه جوهر متميز متعين (لأن التميز أو التعين هو من مستلزمات كل موجود حقيقي، كما ذكرنا فيما سلف) فجوهر الله ما هو إلا «اللاهوت» وهذا الجوهر نفسه بالنظر إلى تعينه ما هو إلا «الله» والله ليس شيئاً غير اللاهوت بل هو اللاهوت معيّناً، واللاهوت ليس شيئاً غير الله، بل هو الله جوهراً، لأنه تعالى لا تركيب فيه. وقد ذهب فريق من العلماء إلى أن كلمة «اللاهوت» فارسية، وذهب فريق آخر إلى أنها عربية. فقال الفريق الأول إنها مكونة من «الله» و«أوت». وكلمة «أوت» معناها «العلم». وبناء على ذلك يكون «اللاهوت» هو «علم الله» أو «علم معرفة الله». وقال الفريق الثاني إن كلمة «اللاهوت» مصدر من كلمة «الله» على وزن ملكوت ورحموت ورهبوت. أما نحن فقد استعملنا كلمة «اللاهوت» هنا بمعنى جوهر الله، أو الله في جوهره، لأنه هو المعنى المفهوم من نص الكلمة، ولأن الكتاب المقدس قد سبق واستعملها بهذا المعنى عينه (كولوسي ٢ : ٩).

فالله من حيث تعيّنه في ذاته واتصافه بصفات وممارسته لأعمال وتميزه بعلاقات بينه وبين ذاته أزلاً، وبينه وبيننا في الزمان، هو الله أو اللاهوت معيناً. وأما من حيث كونه لانهائياً، لا يمكن وصفه أو إدراكه، أو معرفة شيء عنه، فهو اللاهوت أو الله جوهراً - وقد أدرك ديكارت هذه الحقيقة، فقال: «الألوهية هي الواحد الذي لا يُقال عنه شيء، أو إنها الله بصرف النظر عن علاقاته» (الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٢٢٢) - ولعل الترجمة الصحيحة، هي «اللاهوت» وليس «الألوهية» لأن الألوهية يراد بها غالباً المميزات الخاصة بالله، بينما «اللاهوت» يراد به جوهر الله أو كيان الله، وهذا هو ما يقصده ديكارت. وفي اللغة اليونانية (اللغة الأصلية للعهد الجديد) توجد أيضاً كلمة خاصة للألوهية وأخرى للاهوت، فالأولى هي «ثيؤتيس» والثانية هي «ثؤتيس». والفرق بين هاتين الكلمتين ليس بالغريب علينا نحن الناطقين بالضاد، فإننا نقول عن الكافر الذي يريد تأليه نفسه: إنه يسعى إلى الألوهية، ولا نقول إنه يسعى إلى اللاهوت، إذ أن غرضه هو الحصول على مميزات الله، لا على جوهره أو كيانه.

وإذا استعرنا لغة محيي الدين بن العربي، كان اللاهوت هو الباطن والله والظاهر. وظاهر الله وباطنه واحد، لأنه عين ما ظهر وعين ما بطن. وإذا استعرنا لغة سبينوزا أو ديكارت في الفكر والامتداد، كان اللاهوت هو الله مستتراً، والله هو اللاهوت ظاهراً، والله واللاهوت واحد، لأنه عين ما استتر وعين ما ظهر، ولذلك كثيراً ما تستعمل كلمة «اللاهوت» بمعنى «الله»، وكلمة «الله» بمعنى «اللاهوت».

مما تقدم يتضح لنا ما يأتي:

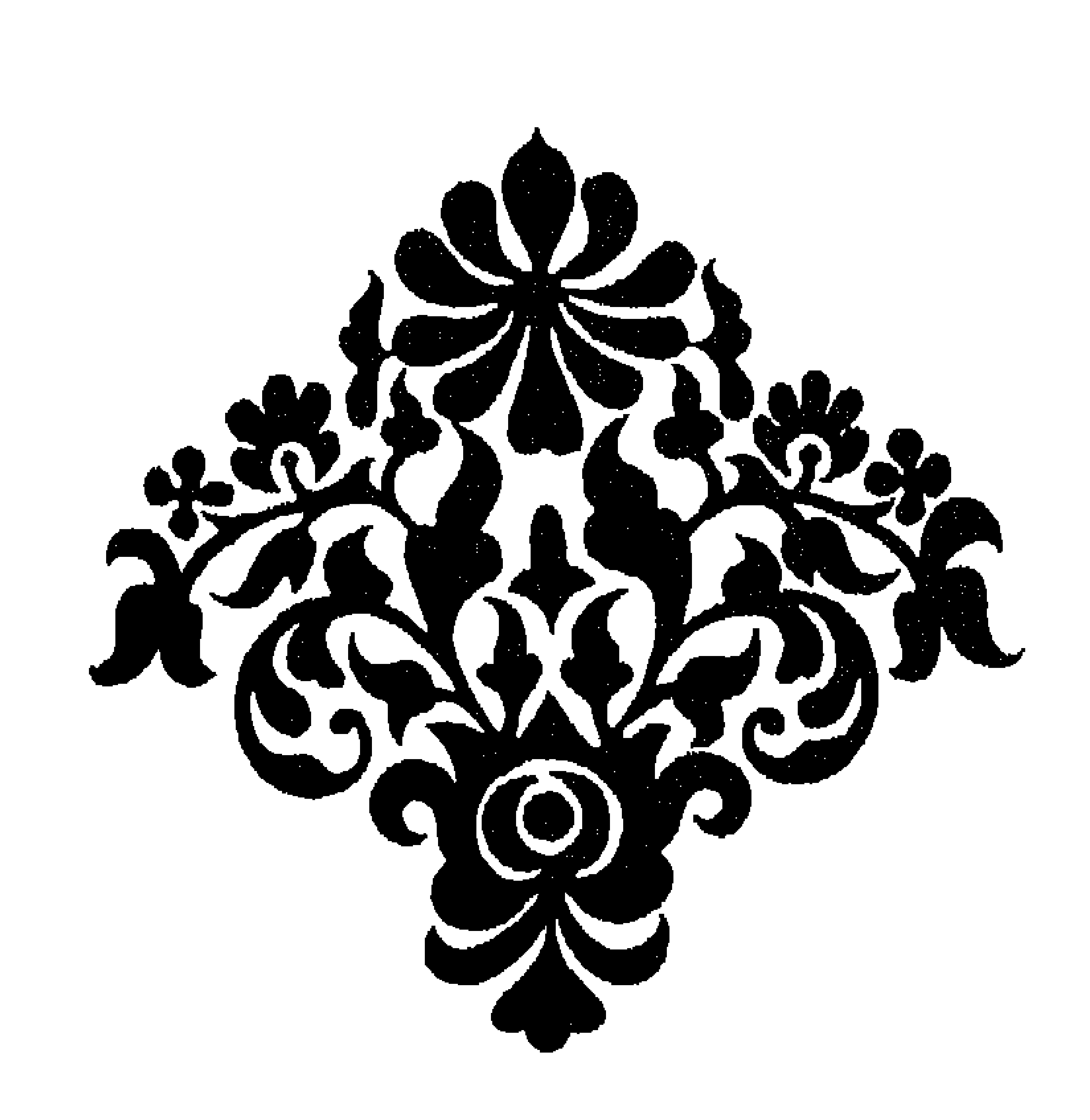
١ - بما أنه لا يُراد بوحدانية الله الجامعة أنه واحد في تعيّنه وجامع أيضاً في تعينه، بل يُراد بها أنه واحد في جوهره وجامع في تعينه، إذاً ليس هناك أي تناقض في القول إن وحدانيته هي وحدانية جامعة.

ويتفق معنا على ذلك كثير من علماء الدين، فمثلاً قال صاحب المواقف: «لايجوز

اجتماع الوحدة مع الكثرة في شيء واحد من جهة واحدة» (المواقف ص ٣٤٢)، ومع ذلك يجوز اجتماعهما معاً في شيء واحد من جهتين. فإذا أضفنا هذه الشهادة إلى الشهادات السابقة عن وجوب قيام كل وحدانية حقيقية بمميزات خاصة (كما ذكرنا في الباب الثاني) لا يبقى مجال للاعتراض على القول بأن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة.

٢ – بما أنه لا يُراد بوحدانية الله الجامعة أنه جامع في جوهره وواحد في تعيّنه، بل بالعكس يراد بها أنه واحد في جوهره وجامع مع تعينه، إذاً لا سبيل للظن بأنها تدل عن وجود أي تركيب في ذاته.

٣ – وبما أنه لا يُراد بجامعية تعينه، ذاته وغيرها من الذوات، بل يراد بها ذاته وحدها، إذاً لا سبيل للظن بأن هذه الوحدانية تدل على وجود أي شريك له. وبذلك فإن وحدانية الله الجامعة لا تتعارض مع عدم وجود تركيب فيه، أو مع تفرده بالأزلية، بل تتوافق مع هاتين الحقيقتين كل التوافق.



الفصل الثالث

ماهية الجامعية في الوحدانية الإلهية

يعتقد بعض الفلاسفة الذين أدركوا أن وحدانية الله هي وحدانية جامعة أو شاملة، أن هذه الجامعية أو الشمول هي ذاته وصفاته. لكن هذا الاعتقاد لا يتفق مع الخصائص اللائقة بالله، لأننا إذا فرضنا أن جامعية الله هي ذاته وصفاته، وصفاته كانت بالفعل أزلاً، أو أن صفاته كانت تكلمه وتسمعه وتبصره وتحبه وتريده أزلاً، أو أنها كان يكلم بعضها بعضاً ويسمع بعضها بعضاً ويبصر بعضها بعضاً أزلاً، وكل ذلك باطل - لأن الله لا يتعامل مع الصفات، ولا الصفات تتعامل مع الله أو مع بعضها، لأن التعامل لا يكون إلا بين التعينات العاقلة، والصفات معان وليست تعينات. ولذلك فجامعية الله لا يمكن أن تكون هي ذاته وصفاته. وإذا كان الأمر كذلك، فماذا تكون جامعيته إذاً؟

الجواب: بما أن الصفات، كالسمع والبصر، والكلام والعلم، والإرادة والمحبة، لا يمكن أن تُمارس إلا بين كائنين عاقلين على الأقل، أو بين كائن عاقل وذاته إن كان مركباً. وبما أن الله مع تفرّده بالأزلية وعدم وجود تركيب فيه، كان يمارس هذه الصفات أزلاً بينه وبين ذاته، فمن المؤكد أن تكون ذاته عينها مع وحدانية جوهرها، هي بنفسها جامعة (كما ذكرنا في الباب الثاني) أو بتعبير آخر، تكون ذاته ليس تعيناً واحداً، بل تعينات. وهذه التعينـات هي ما عبّرنا عنها في الباب الثاني «بالمميزات»، التي تتميز بها وحدانية الله. ولذلك كانت جميع صفات الله بالفعل، قبل وجود أي كائن سواه، أو بالحري منذ الأزل.

وإذا كانت ذات الله تعينات، فمن البديهي أن يكون كل تعيّن من هذه التعينات، ليس جزءاً من ذات الله. بل أن يكـون هو ذات الله، لأنه غير مركب من عناصر أو أجـزاء، وأن يكـون ذات الله نفسهـا بكل خصائصها وصفاتها لأن تعين الله هو عين جوهرَه، ولذلك يكون كل تعين من هذه التعينات هو الله الأزلي الأبدي، العالم المريد،

القدير البصير السميع الكليم، الكامل كل الكمال، ومستغنياً بذاته كل الاستغناء، إذ يكون عالماً ومعلوماً ومريداً ومراداً وناظراً ومنظوراً وسميعاً وكليماً ومحباً ومحبوباً، وهكذا، إلى درجة الكمال الذي ليس بعده كمال، دون أن يكون هناك تركيب في ذاته أو شريك معه.

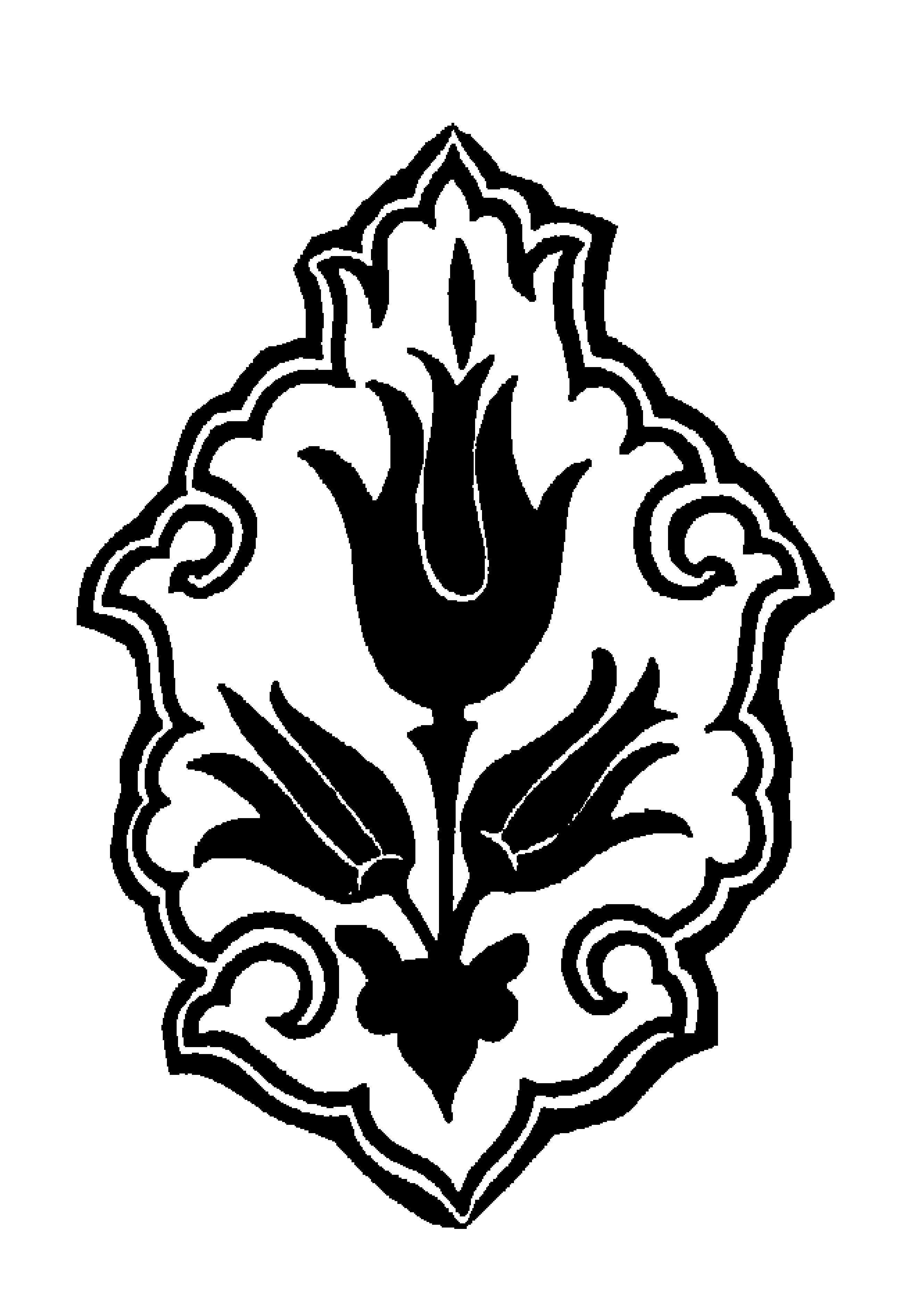
وقد أشارت الأشاعرة إلى أن لله حديثاً أزلياً فقالت: «لله حديث نفسي قديم (أو أزلي) قائم بذاته تعالى، وهو صفة قديمة لذات الله مساوية لها في القدم. ولا علم لنا به إلا عن طريق الألفاظ. وهو واحد لا تعدد فيه، متميز مغاير لذاته» (مجلة كلية الآداب الصادرة في مايو سنة ١٩٤٣). هذا فضلاً عن إسنادها كل الصفات المذكورة أعلاه إليه تعالى أزلاً، كغيرها من الفرق والجماعات.

ونرجو أن يضع القارئ في ذهنه، أننا لا نقول إن كلاً من هذه التعينات يكون إلهاً، بل نقول إن كلاً منها يكون هو الله، أو اللاهوت معيناً - لا شك أن هذه الحقيقة أسمى من أن تستطيع عقولنا تصورها، ولكنها تتوافق معها كل التوافق. لأنه بما أن الله أو اللاهوت لا تركيب فيه على الإطلاق، لذلك لا يكون أي تعيّن من تعيناته جزءاً أو عنصراً فيه، بل يكون هو عين ذاته.

وطبعاً ليس معنى ذلك، أن الله الواحد، قائم بآلهة مشابهة له، كلا، لأنه ليس له شريك أو شبيه على الإطلاق، وليس معناه أنه تعالى ذات في ذوات، أو ذوات في ذات. كلا، لأنه تعالى ذات واحدة لا تركيب فيها على الإطلاق. بل معناه أن ذاته الواحدة هي بعينها تعينات.

نعم إن العقل لا يستطيع أن يتصور هذه الحقيقة، ولا يسعه إلا أن يقول كما قال بعض الفلاسفة: «الأمر حيرة في حيرة: واحد في كثرة، وكثرة مردّها إلى واحد». ولكن لا مفرّ له من التسليم بصدقها لأننا لم نختلِقْها من عندنا، بل استنتجناها من وجوب وجود صفات الله بالفعل أزلاً. ونظراً لأننا سنعود إلى التحدث عن صدقها في الفصل التالي، نكتفي الآن بأن نلخص ما مضى:

تفرُّد الله دون سائر الكائنات بأنه مع وحدانيته وعدم وجود أي تركيب فيه، ليس تعيّناً واحداً بل تعينات. وكونه تعينات وليس تعيناً واحداً أمر يتوافق مع كماله واستغنائه بذاته وعدم تعرّضه للتطور أو التغير، لأنه يدل على أنه مع تفرّده بالأزلية كانت جميع صفاته بالفعل أزلاً، أي قبل وجود أي كائن سواه.



الفصل الرابع

الأقانيم

اصـطلح معـظم فلاسفـة المسيحيين في الأجيال الأولى، على تسمية هذه التعينات بالأقانيم، والمفرد «أقنوم». و«الأقنوم» أو «القنوم»، كلمة سريانية يطلقها السريان على كل من يتميّز عن سواه، على شرط ألا يكون مما شُخص وله ظل، ولذلك فإنه يُراد بالأقنوم «التعين». وقد وردت في اللغة اللاتينية كلمة تشبه هذه الكلمة في النطق تقريباً، وهي «Aequanimitas » «أقوانيمتس» ومعناها «Before The Class » أي في الصدارة، أو «قبل كل هيئة أو نظام». وقد تعني أيضاً «الانسجام في الفكر والشعور والصفات الطيبة». أما القول إن كلمة أقنوم معناها «أصل» كما ورد في بعض كتب الفلسفة، فليس بصحيح، إذ فضلاً عما تقدم من دليل لغوي، فإننا لا نؤمن أن الأقانيم هم أصول للعالم، بل نؤمن أنهم أصل العالم، لأنهم تعينّ الله أو الله معيَّناً. والله دون سواه هو أصل العالم ومبدعه. والقول إن كلمة أقنوم معناها أصل منقول (كما أعتقد) من قاموس مختار الصحاح ص ٥٥٣ فقـد جاء فيه: «الأقانيم الأصول، وواحدها الأقنوم». ومع كلٍ، فإن صاحب المختار نفسه اعترف أنه لم يتحقق من مصدر هذه الكلمة، فقد قال في الصحيفة المذكورة «وأحسبها روميَّة» والواقع أنها ليست كذلك، كما يتضح لكل من له إلمام باللغة اليونانية (التي يسميهـا صاحب المختار «الرومية»، كما لا يزال يسميها بعض الناس إلى الوقت الحـاضر) لأن الكلمـة اليونانية المقابلة أو التي تكاد تكون مقابلة، لكلمة «أقنوم» هي «إيبوستاسيس» وقد نُقلت إلى اللغة الإنجليزية «Hypostasis » واستُعملت فيها بهذا المعنى عينه.

وليس لكلمة «أقنوم» مرادف في اللغة العربية أو غيرها من اللغات يؤدي معناها تماماً، لأن كلمة «شخص» العربية وما يرادفها في اللغات الأخرى تدل على الذات المنفصلة عن غيرهـا، والأمر ليس كذلك من جهة كلمة «أقنوم». وقد أشار إلى هذه الحقيقة «إيليا» مطران نصّيبين في القرن الحادي عشر في إحدى رسائله: «ليس في اللغة العربية لفظ يعبر

به عن الموجود الذي كيانه ليس عاماً (أي الذي ليس له شريك في كيانه) أو ذا عرض (أي الـذي ليس له مظهر مادي) ولذلك عبّرنا عنه بالسريانية بكلمة أقنوم» (مقالات دينية قديمة ص ١٢٧).

فكلمـة «الأقـانيم» تختلف عن كلمة «الأشخاص» من ناحيتين رئيسيتين: (١) إن الأشخاص هم الذوات المنفصل أحدهم عن الآخر، أما «الأقانيم» فهم ذات واحدة، هي ذات الله. (٢) إن الأشخاص وإن كانوا يشتركون في الطبيعة الواحدة إلا أنه ليس لأحدهم ذات خصائص أو صفات أو مميزات الآخر. أما الأقانيم فمع تميّز أحدهم عن الاخر في الأقنومية، هم واحد في الجوهر بكل صفاته وخصائصه ومميزاته، لأنهم ذات الله الواحد.

فالأقـانيم في المسيحية هم تعينـات الـلاهوت، أو تعيّن اللاهوت الخاص، أو هم اللاهوت معيّناً، فإن جوهر الله هو عين تعيّنه، وهم تعينه أو إياه معيناً، لأن الأقانيم ليسوا تعينات في الله، بل هو ذات تعينه أو بالحري هم عين ذاته (لأنه تعالى لا تركيب فيه)، لذلك لا يُقال إن الأقانيم في الله، أو إن الله يشتمل على الأقانيم، بل يقال إن الأقانيم هم الله، والله هو الأقانيم.

ويستعمل بعض الكتّاب صيغة التأنيث مع «الأقانيم» على اعتبار أنه لا جنس لهم. لكن نظراً لأننا نقول «الله هو» مع أنه لا جنس له، استصوبْتُ أن أستعمل في هذا الكتاب صيغة المذكر السالم مع «الأقانيم» كما استعملها الكتاب المقدس من قبل (يوحنا ١ : ١). ولذلك أرجو أن يذكر القارئ (عندما يقرأ عبارة مثل الواردة أعلاه) أن الأقانيم ليسوا ذوات منفصلة، بل هم ذات واحدة، هي ذات الله.

الأقـانيم إذاً هم اللاهوت معلناً في ذاته وصفاته، ولذلك فإن اللاهوت في تعينه أو أقـانيمـه لا يكـون هو الله المبهَم الغامض، كما يتصوّره بعض الناس، بل الله المعيّن الـواضح، الذي نستطيع إدراكه والرجوع إليه، فنجد فيه مقصدنا، الذي تسكن إليه نفوسنا وتطمئن إليه قلوبنا.

أما عدد الأقانيم فطبعاً هو أول عدد كامل جامع، لا يمكن لأقل منه أن تتوافر فيه خصائص الوحدانية الجامعة المانعة. وهذا العدد، كما نعلم، هو ثلاثة ويتفق معنا الشيخ محيي بن العربي على ذلك إلى حد كبير، فقد قال: «أول الأعداد الفردية، هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد ليس بعدد بل هو أصل الأعداد» (فصوص الحكم ص ١٣٠). ويؤيده في ذلك الكندي، أحد فلاسفة المسلمين المشهورين أيضاً، فقد قال: «الواحد ليس بعدد بل هو ركن العدد» (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ١٢٧ ، ١٢٨)»، أو «بعض العدد» كما قال في موضع آخر.

وهناك اعتقاد عام عندنا نحن البشر، بأن العدد (٣) هو أول عدد كامل، ففي أمثالنا نقول: «الحبل المثلوث لا ينقطع»، و«كل شيء بالثالث يكمل». و«المرة الثالثة ثابتة»، وأيام العزاء عندنا هي «ثلاثة». وفي قانون العقوبات يُعتبَر المجرم عائداً يستحق عقوبة الجناية بدلاً من عقوبة الجنحة إذا ارتكب مخالفة ثلاث مرات (المادة ٤٩ من قانون العقوبات). وفي الرياضيات، أول شكل هو الذي له ثلاثة أضلاع، وأول حجم هو الذي له ثلاثة أبعاد. وفي الطبيعة، كل نبات راقٍ مكوّن من ثلاثة أجزاء رئيسية، وكل حيوان راقٍ مكوّن من ثلاثة أجزاء رئيسية، وكل إنسان كامل مكوّن من ثلاثة أجزاء رئيسية، وأيضاً من ثلاثة عناصر رئيسية. والذرة نفسها مكونة من ثلاثة أجزاء.

وفي الأديان أيضاً يُعتبر العدد (٣) هو أول عدد كامل، ففي الإسلام يذكر المصلي اسم الله ثلاث مرات في كل ركعة، ويقوم بالمضمضة ثلاث مرات، والاستنشاق ثلاث مرات، وغسل الوجه ثلاث مرات، وغسل اليدين حتى المرفق ثلاث مرات، ومسح الرأس والأذنين ثلاث مرات، وغسل الرجلين ثلاث مرات. والقَسَم لا يكون نافذاً إلا إذا كان بالله ثلاثاً، والطلاق لا يكون قانونياً (أو بائناً بينونة كبرى) إلا إذا كان الإشهار به ثلاثاً. وتقضي السنّة بصوم ثلاثة أيام في شهر رجب، وثلاثة أخرى في شهر شعبان. وجاء في الأحاديث: «لا يحل لأحدكم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال». وفي اليهودية والمسيحية يُعتبر العدد (٣) أول عدد كامل (اقرأ مثلاً: ٢صموئيل ٢٤ : ١٢ ، دانيال ١ : ٥ ، خروج

٢٣ : ١٤، دانيال ٦ : ١٠ ، وتكوين ١٥ : ٩ وإشعياء ١٥ : ٥ واستير ٥ : ١، لوقا ١٣ : ٧، متى ١٢ : ٤٠ وأعمال الرسل ١٠ : ١٦).

وطبعاً ليس الغرض من الاقتباسات المذكورة هو الاستدلال بها على أن أقانيم اللاهوت لابد أن يكونوا ثلاثة. كلا، لأن الله أسمى من أن يُقاس بالنسبة إلى أي شيء من الأشياء، بل الغرض من هذه الاقتباسات هو الاستدلال بها على أنه لو أعلن لنا الوحي أن الأقانيم ثلاثة، لما جاز لعقولنا أن تعترض على الإطلاق، لأن هذه الحقيقة تكون متفقة مع الواقع المعروف لدينا. وسنبحث موضوع عدد الأقانيم بالتفصيل في كتاب «التثليث والتوحيد».

أخيراً، إن أمام القول بأن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، لا يجد العقل مجالاً للاعتراض. وإن اعترض بشيء، فلا يمكن أن يقول سوى إن هذا الموضوع يسمو فوق إدراكه. ونحن من جانبنا نوافق على حكمه هذا كل الموافقة، لأن الله عجيب في ذاته، ولا يمكن الإحاطة به إطلاقاً. ومع كل، فإنه وإن كان يسمو فوق إدراك العقل، إلا أنه ليس ضده.

وهناك فرق كبير بين الأمور التي تسمو فوق العقل وتلك التي لا تتفق معه، فالأولى هي التي تتفق معه في أساسها، لكن لسموها لا يستطيعَ الإحاطة بكنهها. أما الثانية، فإنها لا تتفق معه إطلاقاً، لا في أساسها أو في كنهها. فمثلاً إذا قلنا إن الله يحب الأشرار لا يكون ذلك ضد العقل، بل يكون أسمى من إدراكه. لأن الأشرار وإن كانوا (حسب عقولنا) لا يستحقون محبة من الله، إلا أنه تعالى لكماله التام لا يمكن أن يكرههم، لأنهم خليقته، والخالق يحب خليقته، ولذلك فمن البديهي أنه يحبهم ويهيئ لهم سبيل الرجوع إليه والتوافق معه. أما إذا قلنا إن الله يحب الخطيئة فلا يكون ذلك أسمى من إدراك العقل، بل يكون ضده، لأن الله لم يخلق الخطيئة، ولأن الخطيئة تتعارض مع كماله كل التعارض.

وهنا نرى أننا يجب أن نؤمن :

إما أن وحدانية الله وحدانية مجردة، أو مطلقة ، أو وحدانية جامعة مانعة .

فإن قلنا إنها مجرّدة ، نفينا عنه الذات والصفات . مع أن له ذاتاً وله صفات .

وإن قلنا إنها مطلقة ، افترضنا اتصافه بصفات لا علة لها أو عمل أزلاً (لأن الوحدانية المطلقة لا تتميز بمميزات ، تجعل صفات صاحبها بالفعل بينه وبين ذاته) . وأسندنا أيضاً إليه التغيّر والتطور بدخوله في علاقة مع الكائنات التي خلقها ، لأن الوحدانية المطلقة ليس لها علاقة بينها وبين ذاتها .

ولذلك فمن المؤكد أن تكون وحدانية الله جامعة مانعة ، أو بتعبير آخر متميزة بأقانيم أو بتعينات (أو سمِّها ما شئت ، إذ لا قيمة للفظ بجانب سلامة المعنى) لأن هذه الأقانيم ، أو التعينات ، أو . . . أو . . . هي خصائص الله الذاتية . ولذلك كان الله مع لا نهائيته وتفرده بالأزلية ، وعدم وجود أي تركيب فيه ، ليس الإله المجرد من الصفات ، أو الذي يتصف بصفات لم يكن لها عمل أزلاً ، بل الإله المتصف بكل صفات الكمال اللائقة به ، ليس بالقوة بل بالفعل ، وذلك منذ الأزل إلى الأبد ، بغض النظر عن وجود المخلوقات أو عدم وجودها ، الأمر الذي يتوافق كل التوافق مع كماله التام ، واستغنائه عن كل شيء في الوجود ، وعدم تعرّضه للتطوّر أو التغيّر .

ولذلك فكون وحدانية الله جامعة مانعة ، ليس حقيقة معقولة فحسب ، بل وجديرة أيضاً بكل تقدير وقبول ، لأنها تعلن لنا أن الله كامل كل الكمال ، الأمر الذي يتوافق مع ذاته كل التوافق ، ويبعث في نفوسنا روح الإعجاب والاعتزاز به ، وروح التعبد والسجود إليه . كما تعلن لنا أنه يحبنا منذ الأزل محبة لا حدَّ لها ، وأنه يهتم في الزمان بكل أمورنا وظروفنا ، الأمر الذي يرفع بنفوسنا إليه لتقترن به وتتآلف معه ، وفي هذا كل هنائها وسلامها ، بل وكل نعيمها ومجدها أيضاً .

مسابقة الكتاب الأول

«الله بين الفلسفة والمسيحية»

أيها القارئ العزيز،

إن تعمقت في قراءة هذا الكتاب تستطيع أن تجاوب على الأسئلة بسهولة. ونحن مستعدون أن نرسل لك أحد كتبنا الروحية جائزة على اجتهادك. لا تنسَ أن تكتب اسمك وعنوانك كاملا عند إرسال إجابتك إلينا.

١ - انقسم الفلاسفة إلى خمس فِرق في آرائهم عن الله - أعط أسماء هذه الفِرق.

٢ - ما معنى أن الله «ذات»؟

٣ - هناك أربعة أسباب تجعلنا نقول إن الله لا يحدّه مكان - اذكرها.

٤ - هات آية من الكتاب المقدس تبرهن أن الله:

(١) واجب الوجود و (٢) قادر على كل شيء و (٣) مريد و (٤) عالم بكل شيء و (٥) بصير و (٦) سميع و (٧) كليم و (٨) كامل و (٩) لا يتغير و (١٠) حي

٥ - هل لله صفات؟ وهل هي سلبية أم إيجابية؟

٦ - هل صفات الله حادثة أو قديمة، أم معلولة بالذات؟

٧ - ما معنى كلمة أقنوم؟

٨ - ما هو العدد الذي قال الشيخ محيي بن العربي إنه أول الأعداد الفردية؟ وما دلالة ذلك؟

٩ - اعط نموذجاً لأمر يسمو فوق العقل، وأعط نموذجاً لأمر لا يتفق مع العقل.

١٠ - اكتب الفقرة الأخيرة من هذا الكتاب:

«كَوْن وحدانية الله هي وحدانية جامعة مانعة، ليس». . . . .

نشيد المحبة

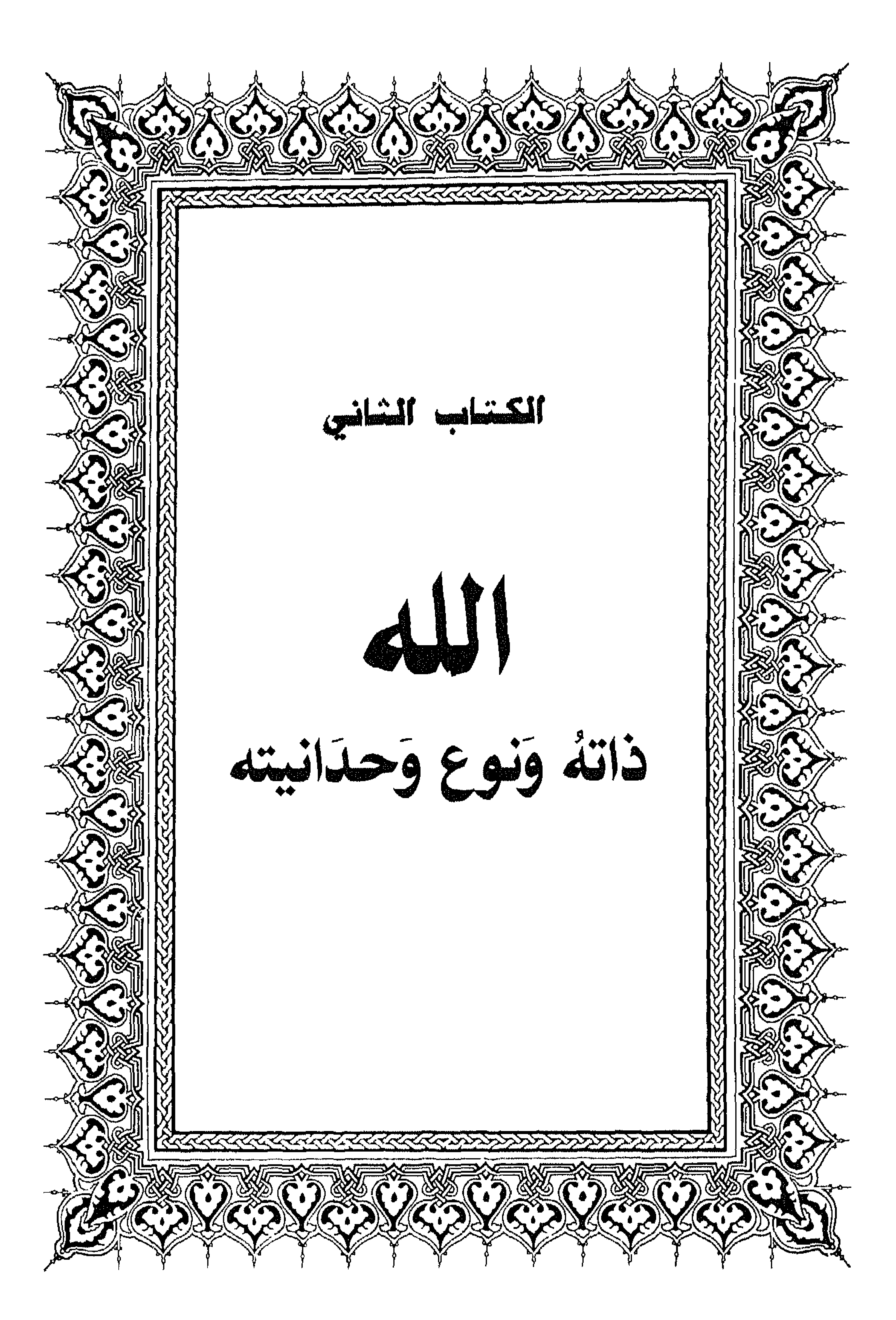
إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة ولكن ليس لي محبة فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن.

وإن كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإن كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال ولكن ليس لي محبة فلست شيئاً

وإن أطعمت كل أموالي وإن سلمت جسدي حتى أحترق ولكن ليس لي محبة فلا أنتفع شيئاً

المحبة تتأنى وترفق. المحبة لا تحسد المحبة لا تتفاخر ولا تنتفخ ولا تقبح ولا تطلب ما لنفسها ولا تحتد ولا تظن السوء ولا تفرح بالإثم بل تفرح بالحق وتحتمل كل شيء وتصدق كل شيء وترجو كل شيء وتصبر على كل شيء. المحبة لا تسقط أبداً.

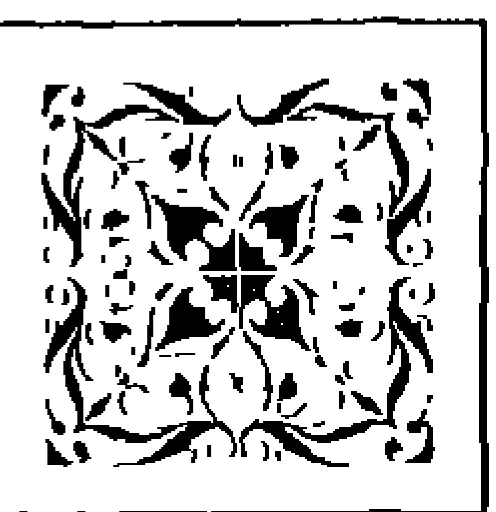
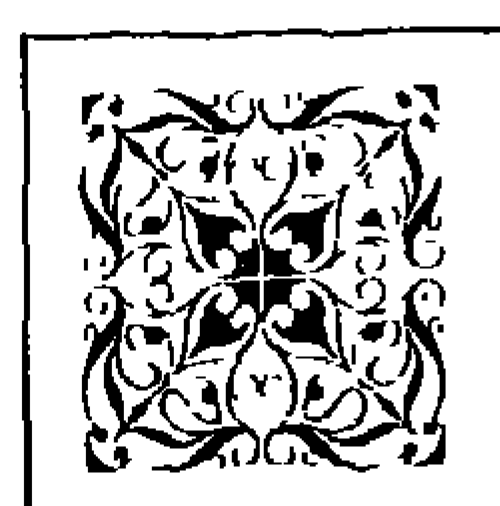
رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس الأصحاح ١٣



الكتاب الثاني

الله

ذاتهُ وَنوع وَحدَانيته

تمهيد
توافق التوحيد مع التثليث

نرى من الواجب، ونحن في فاتحة هذا الكتاب، أن ننبّر على أننا نحن المسيحيين، نؤمن أن لا إله إلا اللّه، وأنه لا تركيب فيه على الإطلاق. فقد قال: «أنا الأول وأنا الآخر، ولا إلـه غيري» (إشعياء ٤٤ : ٦)، وقـال أيضـاً: «أنـا أنا هو، وليس إله معي» (تثنية ٣٢ : ٣٩)، وقال للذين اتخذوا غيره إلهاً «أليس أنا الرب، ولا إله آخر غيري. إله بار ومخلّص، ليس سواي» (إشعياء ٤٥ : ٢١). ولذلك خاطبه نحميا النبي بالقول: «أنت هو الرب وحدك» (نحميا ٩ : ٦). وقال موسى النبي: «الرب هو الإله في السماء من فوق، وعلى الأرض من أسفل، ليس سواه» (تثنية ٤ : ٣٩)؛ وقال أيضاً: «الرب إلهنا رب واحد» (تثنية ٦ : ٤)؛ وقال بولس الرسول: «يوجد إله واحد» (١تيموثاوس ٢ : ٥)؛ وقال يعقوب الرسول: «اللّه واحد» (يعقوب ٢ : ١٩).

أما عن حقيقة عدم وجود تركيب في اللّه، فإن كل الكتاب المقدس لم ينبّر عليها كما نبّر على حقيقة وحدانيته، وذلك لعدم ظهور خلاف بين الناس من جهتها. إلا أنه وردت به آيات تدل بوضوح على أن اللّه لا تركيب فيه، فقد قال إن «اللّه روح» (يوحنا ٤ : ٢٤)، وإنه «غير المنظور» (كولوسي ١ : ١٥)؛ وإنه لا يتحيز بحيّز (مزمور ١٣٩ : ٨-١٢). وهذه الصفات تدل على أنه غير مركب، لأن المركّب متحيّز بحيّز، ومن الممكن أن يُدرَك أو يُرى، إذ أنه محدود بحدود الأجزاء المركب منها - هذا وقد أجمعت كل الكتب الدينية على اختلاف مذاهب كتّابها، على أنه «روح سرمدي، غير مركب، أو محدود، أو متغيّر».

وحقيقتـا وحـدانية اللّه وعدم وجود تركيب فيه، لا تتعارضان مع حقيقة كونه ثلاثة أقانيم، بل تتوافقان معها كل التوافق. وإن كنا سنتحدث عن ذلك بإسهاب في أبواب هذا الكتاب، لكن نرى من الواجب أن نذكر الآن شيئاً على أساس هذا التوافق.

الفصل الأول
وحدانية اللّه ونوعها

كلنا يعلم أن اللّه يتصف بصفات وإن كنا لا نستطيع الإلمام بها، لأنّ اللّه يفوق العقل والإدراك. فالله يتصف مثلاً بالسّمع والبصر، والكلام والعلم، والإرادة والمحبة، لأنه ذات عاقلة لها علاقة مع غيرها من الكائنات، مثل البشر والملائكة. والذات العاقلة التي لها علاقة مع غيرها تتصف بهذه الصفات، بأي وجه من الوجوه. ومما لا شك فيه أيضاً أنّ هذه الصّفات لم تكنَ عاطلة في اللّه أزلاً ثم صارت عاملة عندما قام بخلق الملائكة والبشر وغيرهم من الكائنات، بل إنّها كانت عاملة فيه من تلقاء ذاتها أزلاً (أي دون وجود مؤثر، خارج عن ذاته) وذلك قبل وجود أحد منهم، لأنه لو كان الأمر غير ذلك، لكان اللّه تعرض للتغيُّر، إذ يكون قد صار عاملاً، بعد أن كان غير عامل، والحال أنه لا يتغير على الإطلاق.

ولو كان الأمر غير ذلك لكانت هذه الكائنات ضرورة لازمة لجأ إليها اللّه لكي يُظهر صفاته ويُعلن ذاته، والحال أنه تعالى لكماله التام، ظاهر في صفاته كل الظهور، ومُعلَن في ذاته كل الإعلان، بصرف النظر عن وجود الكائنات أو عدم وجودها.

وبما أن اللّه يتصف بهذه الصفات التي كانت عاملة فيه من تلقاء ذاتها أزلاً، قبل وجود أي كائن من الكـائنات سواه، إذن لا شك في أنه كان يمارسها حينذاك بينه وبين ذاته وحدها. هذا من وجهة، ومن وجهة أخرى بما أن ممارسة هذه الصفات لا يمكن أن تقوم لها قائمة إلا بين كائنين عاقلين على الأقل، أو بين كائن عاقل وذاته، إن كان مركباً. وبما أن اللّه مع وحدانيته وتفرُّده بالأزلية وعدم وجود تركيب فيه، كان يمارس هذه الصفات بينه وبين ذاته أزلاً كما ذكرنا، فمن المؤكد إذن أن تكون وحدانيته، مع عدم وجود تركيب فيها،

ليست وحدانية مجردة أو وحدانية مطلقة، بل وحدانية من نوع آخر لا نظير له في الوجود، لأن كل شيء في الوجود، حتى الذرة، مكوَّن من أجزاء.

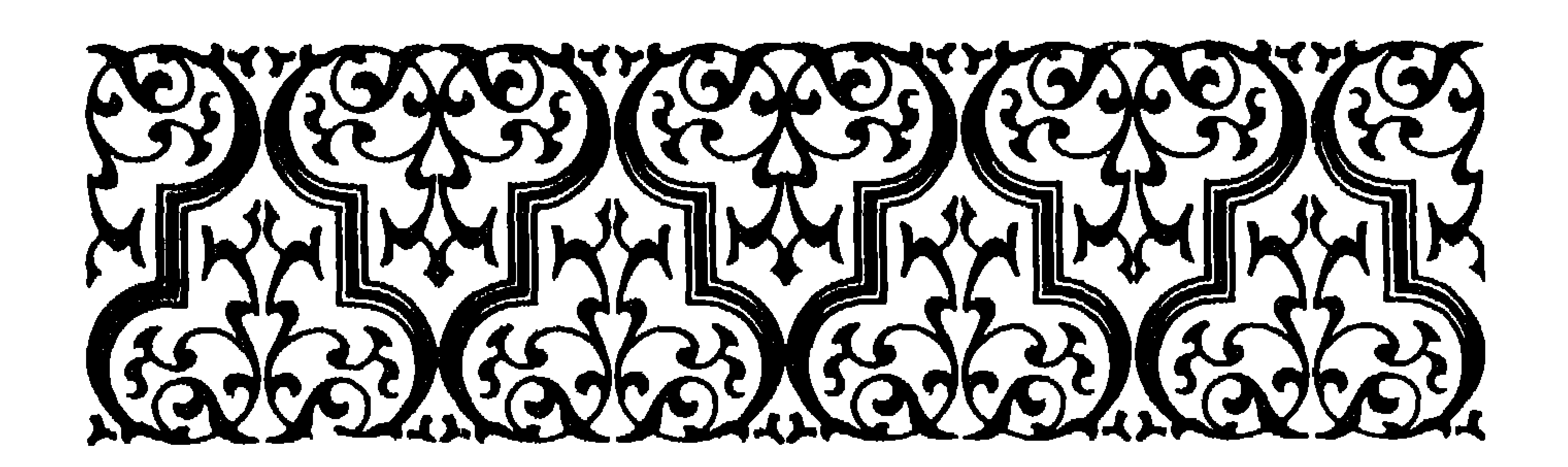
و«الوحدانية المجردة» هي الوحدانية التي لا تتصف بصفة، وإسنادها إلى اللّه معناه (كما يُستنتج من آراء القائلين بها) أن اللّه لا يتصف بصفة، أو بالحري أنه ليس ذاتاً، أو موجوداً له كيان حقيقي، لأن لكل موجود حقيقي صفة، على أي نحو من الأنحاء.

أما «الوحدانية المطلقة» فهي الوحدانية التي لا حدَّ لها، وإسنادها إلى اللّه معناه (كما يُستنتج من آراء القائلين بها) أنه ذاتٌ يتصف بالصفات السلبية (كعدم الإرغام وعدم الجهل)، أو يتصف بالصفات الإيجابية (كالإرادة والعلم). ولكن هذه الصفات لم يكن لها مجال للظهور أو العمل، إلا عند قيامه بالخلق، أي أن صفاته تعالى كانت بالقوة أزلاً، ثم صارت بالفعل عندما خلق.

وإن كان لا بدّ من إطلاق اسم على وحدانية اللّه، فمن الممكن أن تُسمَّى «الوحدانية الشاملة المانعة» أو «الوحدانية الجامعة المانعة» أي الشاملة أو الجامعة لكل ما هو لازم لوجود صفات اللّه بالفعل، بصرف النظر عن وجود الكائنات أو عدم وجودها. لأنه بذلك يكون منذ الأزل الذي لا بدء له، عالماً ومعلوماً، وعاقلاً ومعقولاً، ومُريداً ومراداً، وناظراً ومنظوراً، وسميعاً وكليماً، ومُحباً ومحبوباً، دون أن يكون هناك تركيب في ذاته أو شريك معه، الأمر الذي يتوافق كل التوافق مع كماله، واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود.

ونحن وإن كنا لا نبني أسانيدنا في هذا الكتاب على أقوال الفلاسفة والعلماء، لكن استيفاءً للبحث نقول إن كثيراً منهم، في كل دين من الأديان، قد ذهب إلى أن اللّه جامع. فمن بين اليونان، قال أفلاطون: «اللّه جامع لكل المحامد»، وقال أرسطو: «اللّه هو الكل، فهو العقل والعاقل والمعقول». ومن بين اليهود قال فيلون: «اللّه لا يتصل بالعالم مباشرة، بل بواسطة كلمته». وقال سيمون بن يوشي: «كلمة إلوهيم (أي اللّه) تدل على أنه تعالى جامع». ومن بين المسيحيين، قال بوهمي: «لا بد أن يكون اللّه منطوياً على

كثرة، هي الينبوع الخفي للحياة الكلية، إذ كيف يمكن تفسير الكثرة الموجودة في العالم بالوحدة المطلقة، وليس في الوحدة المطلقة شيء تريده، ما دامت وحدة مطلقة»، وقال فيكتور كوزان: «الحقائق المطلقة التي نجدها في عقلنا تتطلب وجود عقل مطلق، ولما كان عاقلاً، كان وجداناً، والوجدان يتضمن التنوُّع». وقال سانتلا: «كيف يتصور صدور الكثرة من الأحدية البسيطة المتعالية عن كل كثرة! إن الأمر لا يخلو أن يكون أحد حالين: إما أن يُقال إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض، كما قال بعض الصوفيين إنها كالشجرة في النواة. وإما أن يُقال إن الكثرة لم يكن لها أثر أو رسم في ذات الله. وكيف يُتصوَّر حينئذ أن يكون علة للكثرة!». فبناء على رأيه، يجب التسليم بوجود كثرة في الله، أو بتعبير أدقّ بوجود إله جامع أو شامل. ومن بين فلاسفة المسلمين وعلمائهم، قال صاحب التحقيق: «أرى الكثرة في الواحد، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، فإنها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في ذات العين»، وقال ابن العربي: «إذا اعتُبِر الحق ذاتا وصفات، كان كلاً في وحدة». وقال غيره: «لكن من غلبت عليه الوحدة من كل وجه، كان على خطر. فالقلوب به هائمة والعقول فيه حائرة، وبذلك ظهرت عظمته سبحانه وتعالى». (عن كتب: مشكلة الألوهية، والفلسفة الإغريقية، وتاريخ الفلسفة اليونانية، وعلم الطبيعة، والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، وتاريخ الفلسفة الحديثة، وفلسفة المحدثين والمعاصرين، والمدخل إلى الفلسفة، وفصوص الحكم لابن العربي، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، وحاشية الأمير على الجوهرة).



الفصل الثاني

توافق الوحدانية الجامعة مع وحدانية اللّه

وهنا يتساءل البعض: كيف تكون وحدانية اللّه محض لا تركيب فيها على الإطلاق، وفي الوقت نفسه يكون اللّه شاملاً أو جامعاً؟

والجواب: لو أن أساس الجامعية والشمول في اللّه، يختلف عن أساس هذه الوحدانية فيه، لا يكون هناك مجال للاعتراض على الإطلاق. ولإيضاح ذلك نقول: إذا وُصف الإنسان مثلاً بأنه واحد وثلاثة، فإن هذا الوصف يبدو لأول وهلة متعارضاً مع الحقيقة المعروفة لدينا، لأنه لا يمكن أن يكون شخص ما واحداً وثلاثة. لكن إذا تبينَّ لنا أنه يقصد بهذا الوصف أن الإنسان واحد من جهة المظهر، وثلاثة من جهة الجوهر، فإن الشك في صحة هذا الوصف يزول من أمامنا، لأننا نعلم أن الإنسان واحد في مظهره، وفي الوقت نفسه هو في جوهره مكوَّن من ثلاثة عناصر متكاملة: هي الجسد والنفس والروح.

وعلى هذا القياس، مع مراعاة الفارق الذي لا حدَّ له بين الوحدانية الإلهية والوحدانية البشرية، لأن الأولى غير مركبة وغير محددة، أما الثانية فمركبة ومحدودة، نقول: بما أن اللّه جوهر، لأن القائم بذاته جوهر، و «الجوهر» ليس هو المادة، كما يتبادر إلى ذهن بعض الناس، بل هو ما ليس في موضوع، أو بتعبير آخر هو القائم بذاته. وليس هناك غبار على القول «إن اللّه جوهر». وقد شهد بهذه الحقيقة كثير من الفلاسفة. فقال ديكارت مثلاً «اللّه هو الجوهر الحقيقي» (المدخل إلى الفلسفة ص ١٧٧).

وبما أن هذا الجوهر، وإن كان لا متناهياً إلا أن له تعيُّناً خاصاً به، إذن يكون اللّه واحداً من جهة، وجامعاً أو شاملاً من جهة أخرى، دون أن يكون هناك أي تعارض أو تناقض في ذاته.

و «التعين» هو الوجود الواقعي الذي يتميز بمميزات تدل على أن له مثل هذا الوجود. ولا يُشترط فيه أن يكون محدوداً أو مجسَّماً، بل أن يكون فقط موجوداً وجوداً حقيقياً. ولذلك فلكل موجود تعينٌ بأي وجه من الوجوه، وليس بلا تعينٌ إلا غير الموجود.

فمن أي وجهٍ يكون واحداً، ومن أي جهةٍ يكون جامعاً؟

الجواب: لا شك في أنه يكون واحداً من جهة الجوهر، لأنه إن لم يكن واحداً من هذه الجهة، كان مركباً وقابلاً للتجزئة. والحال أنه ليس مركباً أو قابلاً للتجزئة. ويكون جامعاً من جهة التعينٌ، لأن وجود صفاته بالفعل منذ الأزل الذي لا بدء له، يدل بوضوح على أنه جامع من هذه الجهة. وجوهر اللّه الذي لا تركيب فيه، والجامع في تعيُّنه لكل ما هو لازم لكماله، واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود، ليس طبعاً سوى عين ذاته، لأنه لا تركيب فيه كما قلنا.

وإننا بقولنا سالف الذكر، لا نفرّق مطلقاً بين جوهر اللّه وتعيُّنه، بل نقصد فقط أن اللّه ليس جوهراً مبهماً أو غير معينٌ، بل إنه جوهر واضح أو معينّ - لأن التعين هو من مستلزمات كل موجود حقيقي، كما قلنا. فجوهر اللّه ما هو إلا اللاهوت. وهذا الجوهر نفسه بالنظر إلى تعيُّنه ما هو إلا اللّه. واللّه ليس شيئاً غير اللاهوت، بل هو اللاهوت معيّناً. واللاهوت ليس شيئاً غير اللّه، بل هو اللّه جوهراً. ولذلك كثيراً ما تُستعمل كلمة «اللاهوت» بدلاً من كلمة «اللّه»، وكلمة «اللّه» بدلاً من كلمة «اللاهوت»، كما يتضح بكثرة في الأبواب التالية.

وقد عبَّر ابن العربي في كتابه «فصوص الحكم»، عن «اللاهوت» بـ «الباطن»، وعن اللّه بـ «الظاهر»، ثم أعلن أنهما واحد. فقال عن اللّه «هو الظاهر وهو الباطن، وهو عين ما ظهر وعين ما بطن». كما أعلن ما يُستنتج منه أن الكثرة ليست في جوهر اللّه أو هُويته، بل هي في تعيُّنه أو ظاهريته، فقال: «لا كثرة في هُوية ذات الحق. وكل كثرة واختلاط (أو علاقات) فهو بعد ذاته وظاهريته». واصطلاح «الظاهر والباطن» اقتبسه ابن العربي من

القرآن، فقد ورد في (سورة الحديد: ٣) عن اللّه «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن».

مما تقدم يتضح لنا ما يأتي:

١ - بما أنه لا يُراد بوحدانية اللّه الجامعة، أنه واحد في تعيُّنه وجامع أيضاً في تعيُّنه، بل بالعكس يُراد بها أنه واحد في جوهره وجامعٌ في تعيُّنه، إذن ليس هناك أي تناقض في القول إن وحدانية اللّه هي وحدانية جامعة مانعة.

ويتفق معنا في ذلك بعض علماء المسلمين. فمثلاً قال صاحب المواقف: «لا يجوز اجتماع الوحدة مع الكثرة في شيء واحد من جهة واحدة» (المواقف ص ٣٤٢)، ومعنى ذلك أنه يجوز اجتماعهما معاً في شيء واحد من جهتين.

٢ - بما أنه لا يُراد بوحدانية اللّه الجامعة، أنه جامع في جوهره وواحد في تعينه، بل بالعكس يُراد بها أنه واحد في جوهره وجامع في تعينه، إذن لا سبيل للظن بأنها تنمّ عن وجود أي تركيب في ذاته.

٣ - وبما أنه لا يُراد بجامعية تعيّنه، ذاته وغيرها من الذوات، بل يُراد بها ذاته وحدها، إذن لا سبيل للظن بأن هذه الوحدانية تنم عن وجود أي شريك له.

وبذلك فإن وحدانية اللّه الجامعة، لا تتعارض مع وحدانيته، أو عدم وجود تركيب فيه، أو عدم وجود شريك له، بل تتوافق مع هذه الحقائق كل التوافق.



الفصل الثالث

ماهية الجامعية في الوحدانية الإلهية

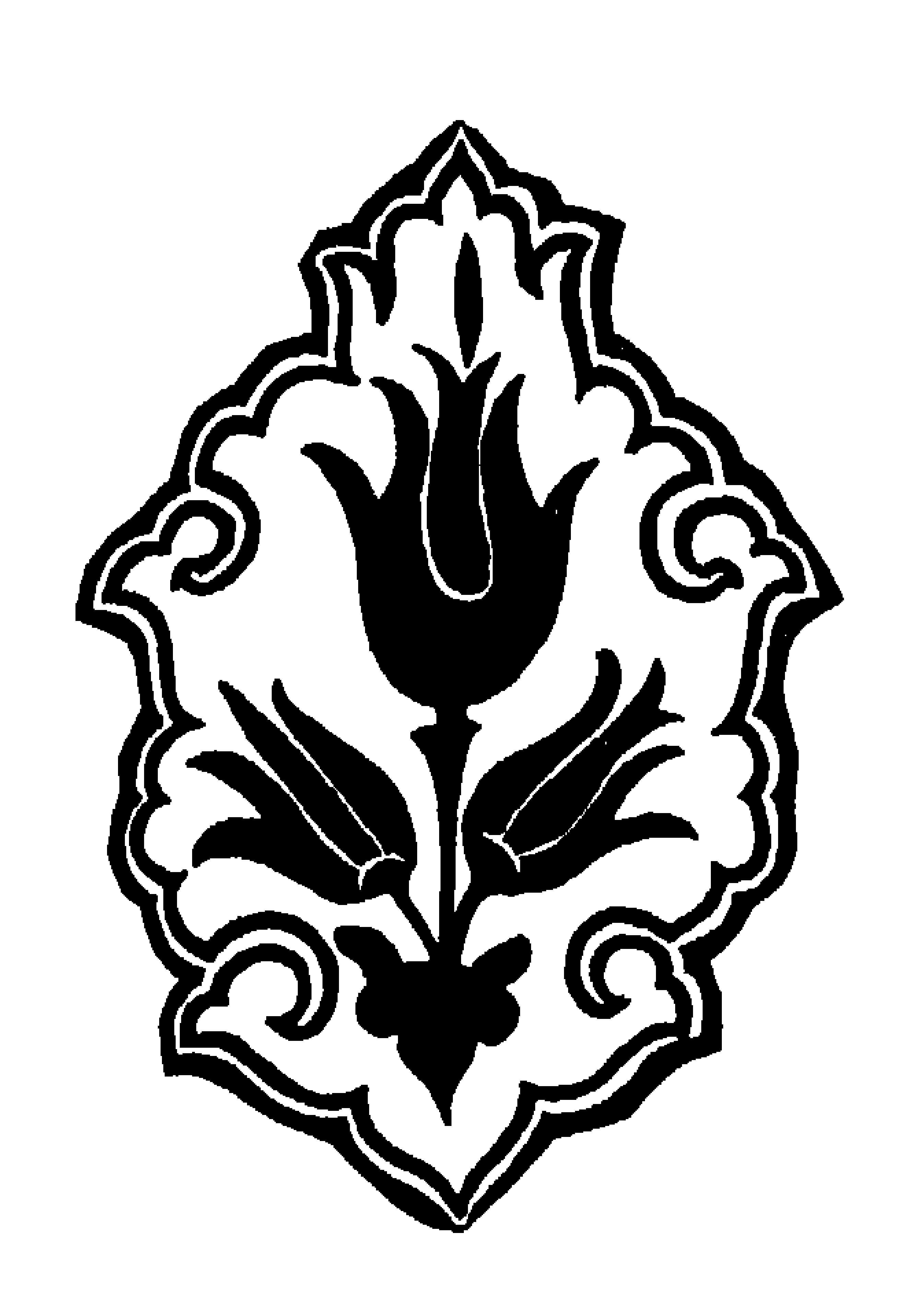
يعتقد بعض الفلاسفة الذين أدركوا أن وحدانية اللّه وحدانية جامعة أو شاملة، أن هذه الجامعية أو الشمول هي ذاته وصفاته. لكن هذا الاعتقاد لا يتفق مع الخصائص اللائقة باللّه، لأننا لو فرضنا أن جامعية اللّه أو شموله هي ذاته وصفاته. وصفاته كما مرَّ بنا كانت بالفعل أزلاً، فإنه يترتب على ذلك أن اللّه كان في الأزل يكلم صفاته ويسمعها، ويبصرها ويحبها، ويريدها ويعلمها. أو أن صفاته كانت تكلمه وتسمعه، وتبصره وتحبه، وتريده وتعلمه. أو أنها كان يكلم بعضها بعضاً، ويسمع بعضها بعضاً، ويبصر بعضها بعضاً، ويحب بعضها بعضاً، ويريد بعضها بعضاً، ويعلم بعضها بعضاً أزلاً. وكل ذلك باطل. لأن اللّه لا يتعامل مع الصفات، ولا الصفات تتعامل مع اللّه، أو مع بعضها البعض، لأن التعامل لا يكون إلا بين التعيّنات العاقلة، والصفات معان وليست تعيّنات. والمقصود «بالمعاني» في قولنا هذا ما ليس له وجود واقعي، بل ما وجوده في الذهن فحسب.

ولذلك فجامعية اللّه لا يمكن أن تكون هي ذاته وصفاته، بأي وجه من الوجوه. وإذا كان الأمر كذلك، **فما هي جامعيته إذن؟**

الجواب: إنها كما ذكرنا في الفصل الأول، هي ذاته عينها. فذاته مع وحدانيتها، وعدم وجود تركيب فيها، هي بنفسها جامعة، أو بتعبير آخر إنها ليست تعيناً واحداً بل تعيّنات.

وطبعاً ليس معنى ذلك أن اللّه قائم بآلهة مشابهة له. كلا، لأن اللّه لا شريك له ولا نظير. وليس معناه أنه ذات في ذوات، أو ذوات في ذات. كلا، لأنه ذات واحدة لا تركيب فيها على الإطلاق. بل معناه أن ذاته الواحدة التي لا تركيب فيها هي بعينها تعينات.

وبما أن ذات اللّه تعيّنات، إذن فمن البديهي أن يكون كل تعينٍّ من هذه التعيّنات، ليس جزءاً من ذات اللّه، بل أن يكـون هو ذات اللّه، لأنه غير مركّب من عناصر أو أجزاء. وأن يكون ذات اللّه نفسها، بكل خصائصها وصفاتها (لأن تعينّ اللّه هو عين جوهره، كما ذكرنا فيما سلف)، ولذلك يكون كل تعين من هذه التعينات هو اللّه الأزلي الأبـدي، العالم المريد، القدير البصير، السميع الكليم، الذي لا يتغير أو يتطوّر على الإطـلاق. لأنه بذلك، وبذلك وحده، يكون منذ الأزل الذي لا بدء له، كاملاً كل الكـمال، ومستغنياً بذاتـه كل الاستغناء، إذ يكون، كما ذكرنا في الفصل الأول، عالماً ومعلوماً، وعاقلاً ومعقولاً، ومريداً ومراداً، وناظراً ومنظوراً، وسميعاً وكليماً، ومحباً ومحبوباً، إلى درجة الكمال الذي ليس بعده كمال، دون أن يكون هناك شريك في ذاته أو شريك معه.



الفصل الرابع

الأقانيم

اصطلح معظم فلاسفة المسيحيين في الأجيال الأولى، على تسمية هذه التعيُّنات بالأقانيم، والمفرد «أقنوم». و«الأقنوم» كلمة سريانية يطلقها السريان على كل من يتميز عن سواه، على شرط ألا يكون مما شُخِّص أوْ لَهُ ظل (A Compendious Syriac Dictionary, pp.509–10 وسلك الفصول ص ٨٨-٩٠). ولذلك فإن المراد بكلمة «الأقنوم» هو نفس المراد بكلمة «التعينُّ». وكلمة أقانيم تختلف كل الاختلاف عن كلمة «أشخاص» المستعملة في اللغة العربية والكلمات المقابلة لها في اللغات الأخرى، من ناحيتين رئيسيتين (أ) فالمراد بالأشخاص، هم الذوات المنفصل أحدهم عن الآخر. أما المراد ب «الأقانيم» فذات واحدة هي ذات اللّه الذي لا شريك له ولا نظير. (ب) إن الأشخاص وإن كانوا يشتركون في الطبيعة الواحدة، إلا أنه ليس لأحدهم ذات خصائص أو صفات أو مميزات الآخر. أما الأقانيم فمع تميُّز أحدهم عن الآخر في الأقنومية، هم واحد في الجوهر بكل خصائصه وصفاته ومميزاته، لأنهم ذات اللّه الواحد.

فالأقانيم ليسوا إذن كائنات في اللّه، أو كائنات مع اللّه، بل هم ذات اللّه، لأنهم تعيّنات اللاهوت، أو بتعبير أدق «تعينُّ اللاهوت الخاص». أو اللاهوت معيّناً. وتعينُّ اللاهوت أو اللاهوت معيّناً، هو ذات اللّه. وهم تعينُّ اللاهوت أو ذاته معيّنة، لأنهم هم اللاهوت معلناً في ذاته وصفاته. ولذلك كان اللاهوت، بتعيّنه أو أقانيمه، ليس هو اللّه المبهم الغامض، كما يتصوره بعض الناس، بل اللّه المعينّ الواضح، الذي نستطيع إدراكه والرجوع إليه، فنجد فيه مقصدنا، الذي تسكن إليه نفوسنا وتطمئن إليه قلوبنا.

أما عدد الأقانيم، فهو طبعاً أول عدد لا يمكن لأقل منه أن تتوافر فيه خصائص الوحدانية الجامعة المانعة، وهذا العدد هو «٣». ويتفق معنا كثير من الفلاسفة على ذلك، فمثلاً قال ابن العربي: «أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد ليس

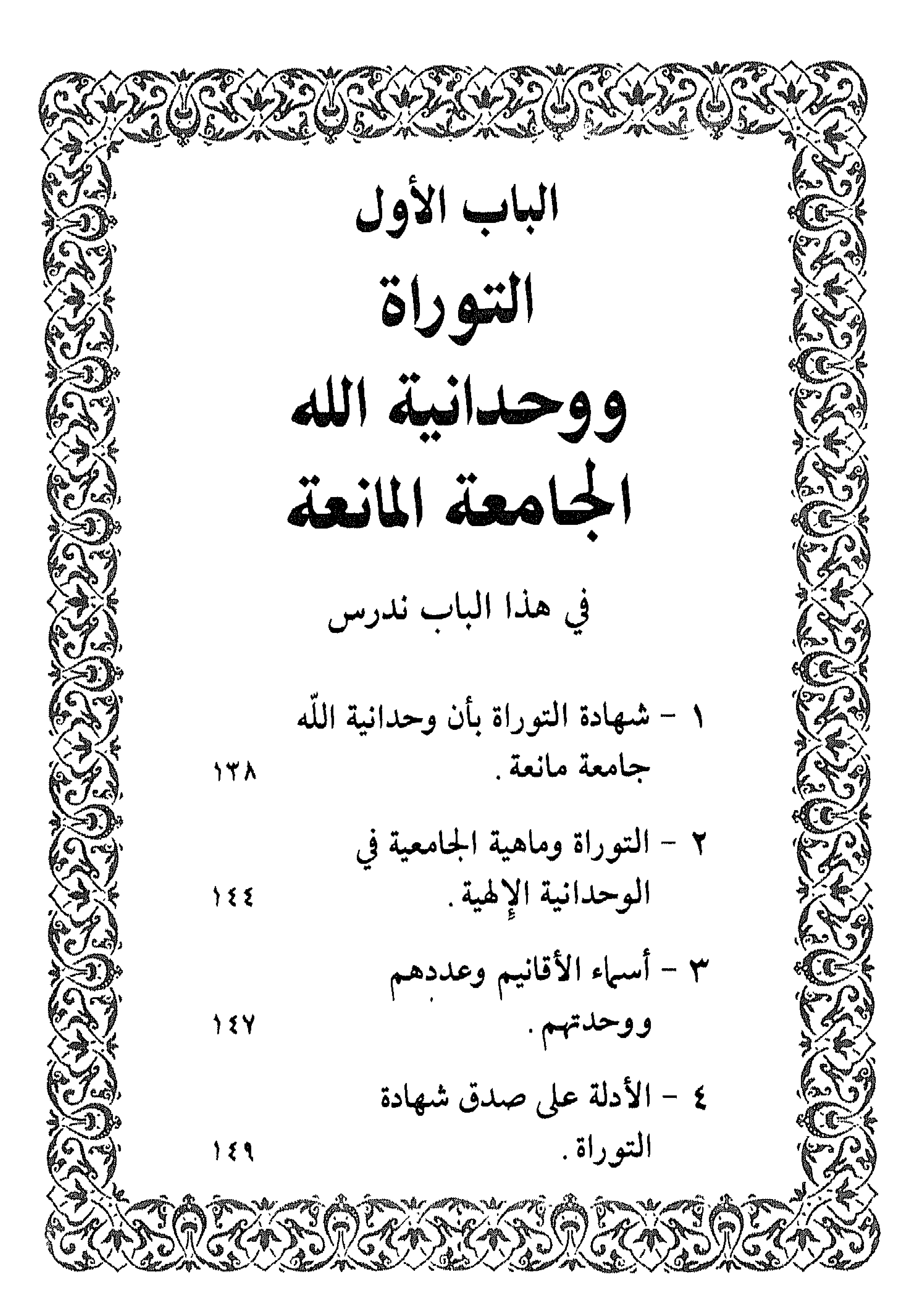
بعدد، بل هو أصل الأعداد» (فصوص الحكم ص ١٣٠).

وهناك اعتقاد عام عند البشر أن العدد «٣» هو أول عدد كامل، ففي أمثالهم يقولون «الخيط المثْلوث لا ينقطع» (جامعة ٤ : ١٢)، و «كل شيء بالثالث يكمل»، و«المرَّة الثالثة ثابتة». وفي قانون العقوبات يُعتبر المجرم عائداً يستحق عقوبة الجناية بدلاً من عقوبة الجنحـة، إذا ارتكب مخالفـة ثلاث مرات (المـادة ٤٩ من قانـون العقـوبـات). وفي الرياضيات، أول شكل هو الذي له ثلاثة أضلاع، وأول حجم هو الذي له ثلاثة أبعاد. وفي الطبيعة، كل نبات راقٍ مكون من ثلاثة أجزاء رئيسية، وكل حيوان راقٍ مكون من ثلاثة أجزاء رئيسية، وكل إنسان مكون من ثلاثة عناصر رئيسيّة. والذرَّة نفسها مكّونة من ثلاثة أجزاء رئيسيّة وهكذا. . وليس هذا الاعتقاد موجوداً فقط في اصطلاحات الناس وعلومهم، بل إنه موجود أيضاً في كل دين من الأديان. ففي الإسلام يُعتبر العدد «٣» في كثير من الأحوال أول عدد كامل، فاسم المولى يذكر أثناء كل ركعة ثلاث مرات، ويقوم المصلي بالمضمضة ثلاث مرات، والاستنشاق ثلاث مرات، وغسل الوجه ثلاث مرات، والقسَم لا يكون نافذاً إلا إذا كان باللّه ثلاثاً، والطلاق لا يكون قانونياً إلا إذا كان الإشهار به ثلاثاً. وفي اليهودية والمسيحية يُعتبر هذا العدد أول عدد كامل (إقرأ مثلاً ٢ صموئيل ٢٤ : ١٢، دانيال ١ : ٥، خروج ٢٣ : ١٤، ودانيال ٦ : ١٠، وتكوين ١٥ : ٩، وإشعياء ١٥ : ٥، وأستير ٥ : ١، ولوقا ١٣ : ٧، وأعمال ١٠ : ١٦، و ٢ كورنثوس ١٢ : ٨). وطبعاً ليس الغرض من هذه الاقتباسات هو الاستدلال بها على أن أقانيم اللاهوت أو تعيناته لا بدّ أن يكونوا ثلاثة. كلا! لأن اللّه أسمى من أن يُقاس بالنسبة الى أي شيء من الأشياء، بل الغرض منها هو الاستدلال بها على أنه لو أعلن لنا الوحي أن الأقانيم ثلاثة، لما جاز لعقولنا أن تعترض على الإطلاق، لأن هذه الحقيقة تكون متفقة مع الواقع المعروف لدينا. ونظراً لأننا سنبحث موضوع عدد الأقانيم بالتفصيل في هذا الكتاب، لذلك نكتفي بهذه الملاحظة.

أمـــام القـول أن وحـدانية اللّه هي وحـدانية جامعـة مانعـة، لا يجد العقـل مجالاً

للاعتراض. وإن اعترض بشيء، فلا يمكن أن يقول سوى إن هذا الموضوع يسمو فوق إدراكه. ونحن من جانبنا نوافقه على ذلك كل الموافقة، لأن اللّه عجيب في ذاته ولا يمكن الإحاطة به إطلاقاً. ومع كلٍ، فإنه وإن كان يسمو فوق العقل، إلا أنه ليس ضد العقل، لأننا يجب أن نؤمن: إما بأن وحدانية اللّه هي وحدانية مجرَّدة، نفينا عنه الذات والصفات، والحال أنه ذات وله صفات. وإن قلنا إنها مطلقة، افترضنا اتّصافه بصفات لا علة له أو عمل أزلاً، وأسندنا أيضاً إليه التغيّر والتطوّر بدخوله في علاقة مع الكائنات التي خلقها، وكل ذلك باطل. ولذلك فمن المؤكد أن تكون وحدانية اللّه هي وحدانية جامعة مانعة، أو بتعبير آخر متميّزة بأقانيم أو بتعيّنات (أو سمِّها ما شئت، إذ لا قيمة للفظ بجانب سلامة المعنى)، لأن هذه الأقانيم أو التعيّنات هي الخصائص الأصلية الذاتية لوحدانية اللّه المحض، ولذلك كان اللّه مع لا نهائيته وتفرُّده بالأزلية، وعدم وجود أي تركيب فيه، ليس الإله المجرّد من الصفات، أو الإله الذي يتّصف بصفات لم يكن لها عمل أزلاً، بل الإله المتّصف بكل صفات الكمال، والذي كانت كل صفاته بالفعل، منذ الأزل الذي لا بدء له، إلى الأبد الذي لا نهاية له، الأمر الذي يتوافق مع كماله التام، واستغنائه عن كل شيء في الوجود، وعدم تعرضه للتطور والتغير، بأي وجه من الوجوه.

ومن هذا نرى أن هناك فرقاً كبيراً بين الأمور التي تسمو فوق العقل، وتلك التي لا تتفق معه. فالأولى هي التي تتفق معه في أساسها، لكن لسموها لا نستطيع الإحاطة بكنهها. أما الثانية فإنها لا تتفق معه إطلاقاً، لا في أساسها ولا في كنهها. فمثلاً إذا قلنا إن اللّه يحب الأشرار، فإن هذا القول لا يكون ضد العقل، بل يكون أسمى من إدراكه، لأن الأشرار وإن كانوا حسب عقولنا، لا يستحقون محبة أو عطفاً من اللّه، إلا أنه لكماله التام لا يمكن أن يكرههم، لأنه سبق وخلقهم على صورته كشبَهه. ولذلك فمن البديهي أنه يحبهم، ويهيء لهم سبيل الرجوع إليه والتوافق معه. أما إذا قلنا إن اللّه يحب الشر، فإن هذا القول لا يكون أسمى من إدراك العقل، بل يكون ضده، لأن الشر لا يتوافق مع قداسة اللّه بأي حالٍ من الأحوال.



الباب الأول

التوراة ووحدانية الله الجامعة المانعة

في هذا الباب ندرس

الفصل الأول

شهادة التوراة بأن وحدانية اللّه جامعة مانعة

١ - قبل أن يخلق اللّه الإنسان، قال: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» (تكوين ١ : ٢٦). ويتفق الإسلام معنا على هذه الحقيقة، فقد جاء في الأخبار «خلق آدم على صورة الرحمن» (العقائد النسفية ص ٢٤٩، والفلسفة في الإسلام ص ٣٩). وطبعاً ليس المقصود بهذا المعنى الحرفي لها، بل المعنى المجازي، لأن اللّه ليس له صورة مادية يُصاغ أحد على شكلها. والمعنى المجازي المناسب لهذه الآية، هو أن الإنسان خُلق في حالة التوافق مع اللّه (قابل هذه الآية مع تكوين ٢ : ٨، من جهة مشابهة حواء لآدم، من الناحية المعنوية).

وقد اختلف الناس فيما تدل عليه صيغة الجمع، المستعملة في الكلمات: «نعمل الإنسان على صورتنا كشَبَهنا». فقال فريق منهم إنها تدل على تعظيم اللّه لذاته، وقال فريق آخر إنها تدل على أن وحدانيته هي وحدانية جامعة. ولكي تتضح الحقيقة للقارىء نقول: إن استعمال صيغة الجمع للدلالة على التعظيم لم يكن معروفاً في اللغة العبرية التي كُتبت بها التوراة أو غيرها من اللغات القديمة - فالملوك والعظماء كانوا يتحدثون عن أنفسهم، كما كانوا يُخاطَبون بصيغة المفرد (إقرأ مثلاً الخطابات القديمة الواردة في كتاب النيل في عهد الفراعنة، للأستاذ أنطون ذكري: ص ١٣، ١٤، ١٠١، ١١٢، وفي كتاب الفلسفة الشرقية، للدكتور محمد غلاب: ص ٣٧، ٣٨، ٦٩، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، وفي كتاب مصر القديمة، للأستاذ سليم حسن: ص ٣٧٠-٣٧٢، ٣٧٨-٣٨٨). والكتاب المقدس يؤيد هذه الحقيقة، فقد قال فرعون ليوسف: «إني كنت في حلمي واقفاً على شاطئ النهر» (تكوين ٤١ : ١٧) مستعملاً صيغة المفرد. وقال نبوخذ نصر ملك بابل لدانيال: «كنت مطمئناً في بيتي وناضراً في قصري» (دانيال ٤ : ٤)، مستعملاً صيغة المفرد أيضاً. فضلاً عن ذلك، فقد سجل الكتاب المقدس أن اللّه نفسه

لم يتكلم عن ذاته، بضمير الجمع «نحن» بل بضمير المفرد «أنا». فقد قال لإبراهيم: «أنا ترس لك» (تكوين ١٥ : ١)، كما قال لإسرائيل: «أنا الرب، وليس آخر» (إشعياء ٤٥ : ٦). وهذا دليل على أن صيغة الجمع المستعملة مع اسمه في بعض الآيات، لا يُراد بها التعظيم، بل يُراد بها التعبير عن جامعية وحدانيته كما ذكرنا.

وبما أنه ليس من المعقول أن يستعمل اللّه في أقواله مع البشر اصطلاحاً لغوياً غير معروف لديهم، لئلا يسيئوا فهم الغرض منه، فمن المؤكد أنه لا يقصد بهذه الصيغة تعظيماً لذاته. وبما أنه لا يقصد بها تعظيماً لذاته، وفي الوقت نفسه هو وحده الخالق للإنسان، فمن المؤكد أيضاً أنه لا يقصد بها ذاته وغيرها من الذوات، بل يقصد بها ذاته وحدها. وإذا كان الأمر كذلك كانت ذاته ليست مجرَّدة أو مطلقة، بل شاملة أو جامعة كما ذكرنا في التمهيد.

فإذا أضفنا إلى ذلك، أن اللّه عظيم كل العظمة في ذاته. ومنْ هو عظيم كل العظمة في ذاته، لا يلجأ إلى تعظيمها - إذ لا يفعل ذلك إلا المخلوق الذي يشعر بوجود نقص في نفسه، فيدفعه مُرَكّبُ النقص إلى تعظيمها، لكي يغطّي ما فيها من نقص - لا يبقى مجال للشك في أن صيغة الجمع المستعملة مع «اللّه» في هذه الآية وغيرها من الآيات، تدل على أن وحدانيته وحدانية جامعة.

٢ - وبعد أن خالف آدم وصية اللّه، قال اللّه: «هوذا الانسان قد صار كواحد منا، عارفاً الخير والشر» (تكوين ٣ : ٢٢). ولا يمكن أن يكون الغرض من قوله «صار كواحد منا» التعظيم على الإطلاق، فهذا مستحيل للأسباب السابق ذكرها. ولو كان غرض اللّه من قوله هذا أن يُعظّم ذاته، لقال: «هوذا الإنسان قد صار مثلنا». ولذلك فقوله: «كواحد منّا» بهذا النص، يدل على أنّه جامع، أو بتعبير آخر على أنّه أكثر من تعيُّن واحد.

٣ - وعندما كثر شر الناس على الأرض، قال أيضاً: «هلمَّ (أو دعنا) ننزل ونبلبل هناك لسانهم» (تكوين ١١ : ٧) - وبالتأمل في هذه الآية، يتضح لنا أن قول اللّه «هلمَّ» أو

«دعنا»، لا يدل على تعظيمه لذاته إطلاقاً، بل يدل على حدوث تداول بينه وبين آخر. فتُرى مَنْ هو هذا الآخر الذي كان اللّه يتداول معه!؟

الجواب: بما أن اللّه واحد لا شريك له، وفي الوقت نفسه هو كافٍ للقيام بكل أعماله بمفرده، إذن فهو لا يضع ذاته جنباً إلى جنب مع أحد من خلائقه ويخاطبه بالقول: «هلم نعمل كذا و كذا. . ». وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ التداول المذكور، يكون قد حدث بين اللّه وبين ذاته وحدها. وحدوث تداول بين اللّه وبين ذاته دليل قاطع على أنّه جامع، أو بتعبير آخر على أنه أكثر من تعينّ واحد.

٤ - وعندما ظهر الرب لإشعياء النبي في الرؤيا قال: «من أُرسِل، ومن يذهب من أجلنا؟» (إشعياء ٦ : ٨) - ولا يمكن أن يكون الغرض من قوله: «من أجلنا» التعظيم على الإطلاق، فليس من المعقول أن يعظم اللّه ذاته تارة ولا يعظمها أخرى، لأنه قال قبل هذه العبارة مباشرة «من أرسل» بصيغة المفرد. ولا يمكن أن يكون الغرض من قوله «من أجلنا» ذاته والملائكة الذين معه، لأنه لا يرسل رسولاً إلى البشر من أجله ومن أجل الملائكة معاً، بل من أجله وحده، لأن البشر يجب أن يرجعوا إليه دون سواه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن صيغة الجمع في هذه العبارة لا يمكن أن تدل إلا على أن وحدانية اللّه جامعة. أو بتعبير آخر لا تدل إلا على أن ذاته ليست تعيُّناً واحداً، بل تعينات، وأن المتكلم هو تعيُّن من هؤلاء التعينات.

٥ - فضلاً عما تقدم من أدلة، فإننا إذا رجعنا إلى اللغة العبرية، التي هي اللغة الأصلية للتوراة، وجدنا أن «اللّه» يُسمَّى فيها باسمين رئيسيين: الأول «إلوهيم» (تكوين ١ : ١)، وهو اسم جمع معناه الحرفي «الآلهة». والثاني «يهوه» (خروج ٣ : ١٥) وهو اسم مفرد، معناه الحرفي «يكون باستمرار» أو «الكائن بذاته على الدوام». ولا شك في أن اللّه بإطلاقه على نفسه اسم «إلوهيم» الجمع، بجانب اسم «يهوه» المفرد، لا يقصد تعظيماً لذاته، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما استعمل الاسم المفرد إطلاقاً، إذ ليس من المعقول

أن يُعـظّم ذاتـه تارة ولا يعـظمها أخرى، بل يقصد التعبير عن نوع وحدانيته في مجال خاص. وهذا النوع لا يمكن أن يكون سوى الوحدانية الجامعة، أو الوحدانية المتميزة بأكثر من تعينٍّ واحد كما ذكرنا.

ومما يثبت كذلك أن الجمع في كلمة «إلوهيم»، لا يُقصد به تعظيم اللّه لذاته، بل الإعلان عن أن وحدانيته وحدانيه جامعة، الدليلان الآتيان:

(أ) لا يُقال مطلقاً «رؤساء» أو «سادة» للدلالة على تعظيم «رئيس» أو «سيد»، بل للدلالة على وجود أكثر من «رئيس» واحد، أو «سيد» واحد. وعلى هذا القياس لا يُراد بكلمة «إلوهيم» تعظيم اللّه، بل يُراد بها أنه أقانيم.

(ب) الإسم «إلوهيم» لم يُستعمل عند ورود اسم الجلالة كالمتكلِّم والمخاطَب فحسب، بل وعند وروده كالمتكلَّم عنه أيضاً. فكلمة «اللّه» في الآية «في البدء خلق اللّه السموات والأرض» (تكوين ١ : ١) هي في الأصل العبري «إلوهيم». وبما أن القاعدة العامة هي أن صيغة الجمع لا تُستعمل للتعظيم، إلا إذا ورد الفاعل كالمتكلِّم أو المخاطَب فحسب، إذن فـ «إلوهيم» تدل قطعاً على أن اللّه أكثر من تعينٍّ واحد.

وأمام هذه الحقيقة، يسأل البعض: **وما غرض اللّه من إطلاق اسمين مختلفين على نفسه، وفي أيّ مجال يُطلق كلّاً منهما عليها؟**

والجواب: لولا وجود الخلائق العاقلة، لما كان هناك داعٍ لأن يطلق اللّه على نفسه اسماً ما. ولكن عنـدما خلقها، استلزم الأمر أن يطلق على نفسه اسماً لتعرفه به، يُراعى في اختياره أن يكون ذا معنى يمكن لخلائقه أن تعرف به شيئاً عنه، لأن كل اسم يُراد به تعريف المسمَّى به لدى غيره. ولما كان المخلوق، بسبب قصوره الذاتي، لا يستطيع أن يعرف شيئاً عن اللّه، من حيث ماهيته. وكل ما يستطيع معرفته عنه هو صفاته وأعماله الظاهرة، كان من البديهي أنه عندما يطلق اللّه على نفسه اسماً، يختار اسماً يدل على صفاته

أو أعماله الظاهرة لخلائقه. فإذا رجعنا إلى سفر التكوين، الذي هو أول إعلان للبشر عن اللّه، وجدنا أن أول اسم عُرف به في بدء الخلق وأثناء الخلق، هو «إلوهيم» الجمع. وعندما أكمل خلق العالم، وأخذ في خلق الإنسان والاتصال به، عُرف باسم «يهوه إلوهيم»، أو حسب الترجمة الحرفية «الآلهة الكائن بذاته» (إقرأ تكوين ١ : ١، ٢، ٣، ٤، ٥ مع تكوين ٢ : ٤، ٥، ٧، ٨). ومن هذا نستنتج:

(١) يُراد باسم «إلوهيم» الجمع، «اللّه مع ذاته»، أو «اللّه بصرف النظر عن علاقته مع غيره». فكان من البديهي أن يُعرف اللّه بهذا الاسم، قبل الخَلْق وأثناء الخلق، لأن الاسم المذكور يدل في معناه، وفي جامعيته، على كفاية اللّه الذاتية، واستغنائه بذاته عن كل شيء سواه، كما يدل على وجود صفاته بالفعل، بصرف النظر عن وجود الكائنات أو عدم وجودها.

(٢) يُراد باسم «يهوه» المفرد، «اللّه في علاقته مع غيره»، ولذلك كان من البديهي أن يُعرف اللّه بهذا الاسم عندما خلق الإنسان وبعد خلقه إياه، لأن الاسم المذكور يدل على العهد وما يتبع ذلك من المرافقة والمساعدة.

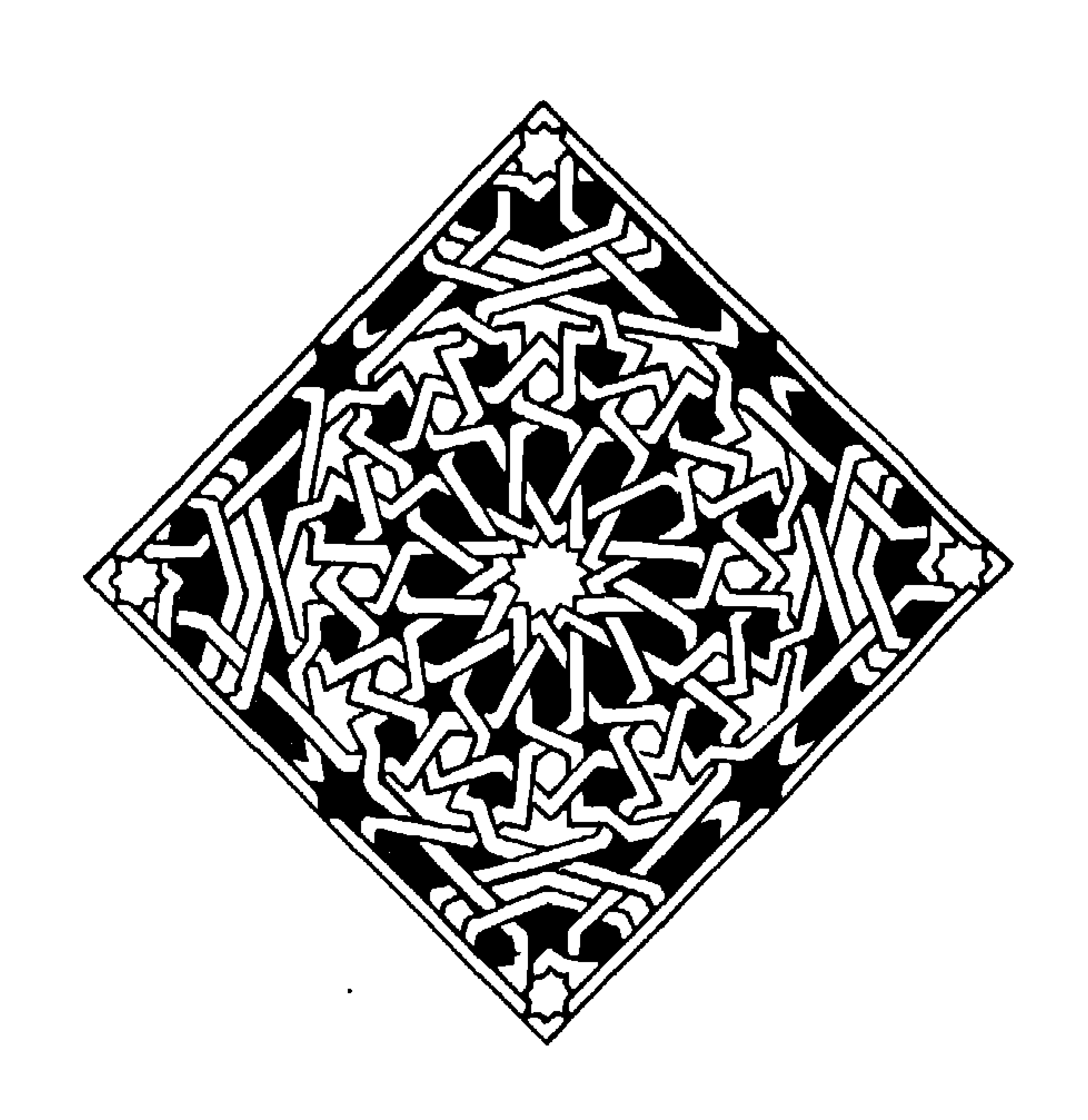
(٣) لم يكن يُقصد بالإسم «إلوهيم» اللّه وبعض الآلهة معه، كما أنه لم يكن يُطلق عليه بواسطة اليهود بعد تأثُّرهم بالوثنية، كما يقول بعض المتهكمين من رجال الفلسفة، بل كان يُقصد به اللّه وحده، كما كان يُطلق عليه قبل تأثر اليهود بالوثنية بسنين كثيرة، والدليلان الآتيان خير شاهد على ذلك:

أ - يستعمل الوحي اسم «إلوهيم» الجمع مرادفاً لاسم «يهوه» المفرد. وهذا دليل قاطع على أنه يُقصد بـ «إلوهيم»، ذات اللّه الواحد، فقد قال موسى النبي (حسب الترجمة الحرفية للنص العبري) لبني إسرائيل: «إسمع يا إسرائيل، يهوه (مفرد) آلهتنا (جمع) يهوه (مفرد) واحد» (تثنية ٦ : ٤).

وقد ورد اسم «إلوهيم» مرادفاً أيضاً لاسم «يهوه»، في آيات كثيرة مثل (تكوين ٢ : ٧، ٨، ٩، ١٥، ١٨، ١٩، ٣ :١، ٨، ٩، ١٣، ٤ : ٤، ٦، ٩، ١ أخبار الأيام ٢٨ : ٨). ونظراً لأن «يهوه» هو «إلوهيم» و«إلوهيم» هو «يهوه»، تُسنَد الصفات الخاصة بـ «يهوه» إلى «إلـوهيم»، وتُسنَد الصفات الخاصة بـ «إلوهيم» إلى «يهوه»، سواء بسواء (إقرأ مثلاً ٢ صموئيل ٧ : ٢٣).

ب - موسى النبي هو أول من استعمل هذا الاسم، ليس في كتابة متأخرة بل في أول كتابته عن اللّه والخليقة (تكوين ١ : ١).

مما تقدم يتضح لنا أن التوراة، مع إعلانها أن اللّه واحد لا شريك له، تُعلن أيضاً أن وحدانيته جامعة، أو بالحري وحدانية جامعة مانعة.



الفصل الثاني

التوراة وماهية الجامعية في الوحدانية الإلهية

اتضح لنا من التمهيد، أن جامعية اللّه ليست ذاته وصفاته، بل أنها ذاته وحدها. أو بتعبير آخر إن ذاته ليست أقنوماً واحداً بل أقانيم. وإذا أعدنا التأمل في الآيات التي ذكرناها آنفاً، وجدناها تدل بكل وضوح على هذه الحقيقة. فالآية «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» تدل على أن اللّه أقانيم، لأن العمل لا يُسند إلى اللّه وصفاته، بل إلى اللّه وحده، إذ أن الصفات هي مجرد معانٍ، والمعاني لا تشترك في عمل من الأعمال. والآية «هوذا الإنسان قد صار كواحد منا» تدل على أن اللّه أقانيم، لأن الصفات لا تكوّن آحاداً من اللّه، إذ أنها ليست تعيّنات، بل هي معانٍ لا وجود لها إلا في الذهن فحسب. والآية «هلم ننزل ونبلبل هناك لسانهم» تدل على أنه أقانيم، لأنه لا يدعو الصفات لتعمل معه، إذ أنه وحده هو العامل. والآية «من أُرسل. . من أجلنا» تدل على أنه أقانيم، لأنه تعالى لا يرسل رسولاً من أجله ومن أجل صفاته، بل من أجله وحده. والاسم «إلوهيم» الجمع، يدل كذلك على أن اللّه أقانيم، لأن أية صفة من صفاته ليست هي عين ذاته، ولذلك لا يكون بها اللّه «إلوهيم» أو «الآلهة».

وعدا هذه الآيات، توجد آيات كثيرة تدل على أن جامعية اللّه ليست ذاته وصفاته، بل أنها ذاته وحدها. أو بتعبير آخر تدل على أن ذاته ليست أقنوماً واحداً بل أقانيم، ولكن للاختصار نكتفي بالآيات التالية:

١ - قال الرب «يهوه» على لسان هوشع النبي سنة ٧٠٠ ق.م: «وأخلّصهم بالرب «يهوه إلههم» (هوشع ١ : ٧) - فبالتأمل في هذه الآية، يتضح لنا أن المتكلّم وهو «الرب» سيخلّص شعبه بمن يدعوه «الرب إلههم». وبما أن المتكلم أو المخلّص لا يكون صفة بل أقنوماً (لأن الصفة معنى، والمعنى لا يتكلم ولا يقوم بعمل ما) وبما أن الرب هو بعينه الرب

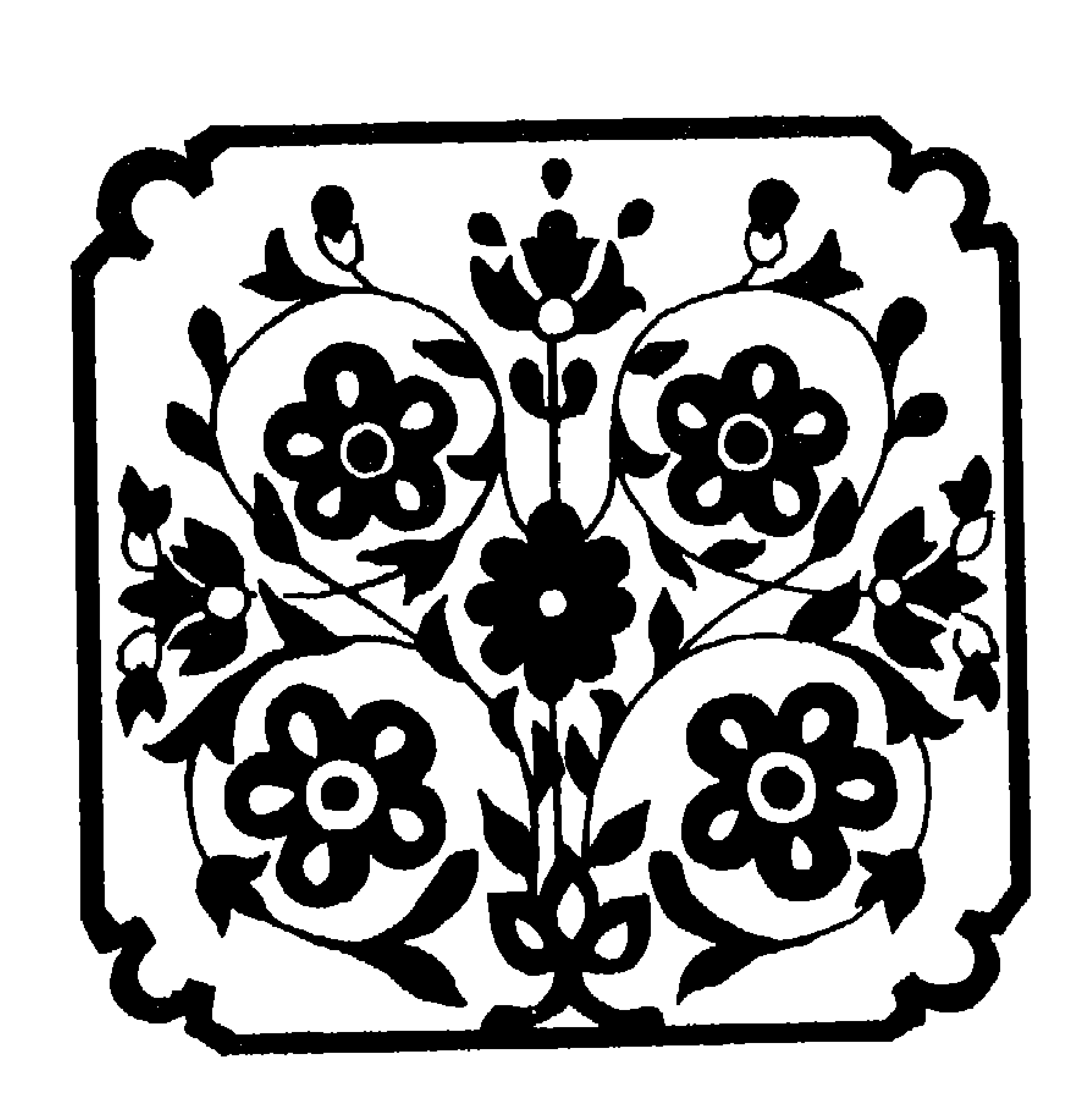
الإله (لأنه ليس هناك رب أو إله سواه). وبما أن الرب الواحد، أو الرب الإله الواحد، متكلِّم ومتكلَّم عنه في نفس الوقت، إذن فهذه الآية تدل أيضاً على أن اللّه أكثر من أقنوم واحد.

٢ - وعندما استفحل شر سدوم وعمورة، قيل بالوحي «فأمطر الرب «يهوه» على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً، من عند الرب «يهوه» من السماء» (تكوين ١٩ : ٢٤). وبالتأمل في هذه الآية يتضح لنا أن المتكلم وهو «الرب»، أمطر كبريتاً وناراً من عند آخر يدعى «الرب». وبما أن الممطِر أو الممطَر من عنده لا يكون صفة بل أقنوماً (لأن الصفات معانٍ، والمعاني ليس لها وجود ذاتي، ولا تعمل عملاً ما) وبما أن «الرب» (يهوه) هو «الرب» (يهوه) بعينه (لأنه ليس هناك رب سواه) وبما أن الرب الواحد متكلِّم ومتكلَّم عنه في نفس الوقت، إذن فهذه الآية تدل كذلك على أن اللّه أكثر من أقنوم واحد.

٣ - وقال داود النبي بالوحي سنة ١٠٠٠ ق.م: «قال الرب لربي، إجلس عن يميني حتى أضع أعداءك موطئاً لقدميك» (مزمور ١١٠ : ١). وقال أيضاً مخاطباً المولى «كرسيك يا اللّه إلى دهر الدهور... من أجل ذلك مسحك اللّه إلهك بدهن الابتهاج» (مزمور ٤٥ : ٦، ٧). وبالتأمل في هذه الآيات، نرى أن «الرب» يخاطب «الرب» وأن «اللّه» يمسح «اللّه». وبما أن المتكلم أو المخاطب و«الماسح» أو «الممسوح»، لا يكون صفة (لأن الصفة لا تقوم بعمل) وبما أنه ليس هناك إلا رب واحد وإله واحد، وهذا الرب الواحد هو بعينه اللّه الواحد، وبما أن الرب الواحد متكلِّم ومخاطَب في نفس الوقت، واللّه الواحد ماسح وممسوح في نفس الوقت، إذن فهذه الآيات تدل أيضاً على أن الرب أو اللّه، ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم.

٤ - وقال اللّه بفم إشعياء النبي سنة ٧٠٠ ق.م: «إسمع لي يا يعقوب... **أنا الأول وأنا الآخِر**»، «والسيد الرب أرسلني وروحه» (إشعياء ٤٨ : ١٢-١٦). وبالتأمل في هذه الآيات، نرى أن «الأول والآخِر» أو بتعبير آخر «اللّه الأزلي الأبدي» قد أُرسل بواسطة

اثنين، هما «السيد الرب» و «روحه». وبما أن «الأول والآخِر» المرسِل والمرسَل لا يكون صفة (لأن الصفة لا تُرسِل ولا تُرسَل) وبما أن «الأول والآخِر» (المرسَل) و«السيد الرب» و«روحه» (المرسِلَيْن) ليسوا كائنات مختلفة، بل هم كائن واحد، هو «اللّه» (لأنه هو الأول والآخِر. وهو بعينه السيد الرب، وروحه ليس كائناً غيره، بل هو أيضاً عين ذاته، إذ أن اللّه لا تركيب فيه)، وبما أن اللّه الواحد مرسِل ومرسَل في نفس الوقت، إذن فهذه الآيات تدل كذلك على أنه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، لأن الأقانيم يمكن أن يرسل أحدهم الآخر، كللقيام بأعمال اللاهوت الخاصة بأقنوميته.



الفصل الثالث

أسماء الأقانيم وعددهم ووحدتهم

١ - قال موسى النبي سنة ١٥٠٠ ق.م عن بدء الخليقة: «في البدء خلق اللّه السموات والأرض. وكانت الأرض خَرِبة وخالية، وعلى وجه الغمر ظُلمة، وروح اللّه يرف على وجه المياه» (تكوين ١: ١، ٢). فمن هاتين الآيتين، يتضح لنا أن اثنين قد اشتركا في القيام بالخلق، هما «اللّه» و «روح اللّه»، فالأول خلق السموات والأرض، والثاني كان يرف على وجه المياه، ليبعث الحياة فيها. و «روح اللّه» وإن كان يبدو أنه غير اللّه، إلا أنه في الواقع ليس سوى اللّه في جوهره، وذلك لسببين (أ) إن اللّه لا تركيب فيه (ب) إن اللّه هو وحده خالق السموات والأرض، وباعث الحياة في كل الكائنات.

٢ - وقال داود النبي سنة ١٠٠٠ ق.م: «بكلمة الرب صُنعت السمٰوات» (مزمور ٣٣: ٦)، وقال في موضع آخر مخاطباً المولى: «ترسل روحك فتُخلَق» (مزمور ١٠٤: ٣٠) - ومن هاتين الآيتين يتضح أن اثنين قاما بالخلق: هما «كلمة الرب» و «روح الرب». و «كلمة الرب» بمعنى علم الرب وقوته. وإن كانت تبدو أنها غير «روح الرب» إلا أنهما في الواقع ليسا سوى الرب في جوهره، وذلك لسببين (أ) إن الرب لا تركيب فيه (ب) إنه وحده هو خالق السموات والأرض.

٣ - وخاطب أجور، أحد حكماء إسرائيل الأتقياء صديقاً له سنة ١٩٥٠ ق.م، قائلاً له بالوحي: «من ثبّت جميع أطراف الأرض؟ ما اسمه وما اسم ابنه، إن عرفت؟» (أمثال ٣٠: ٤).

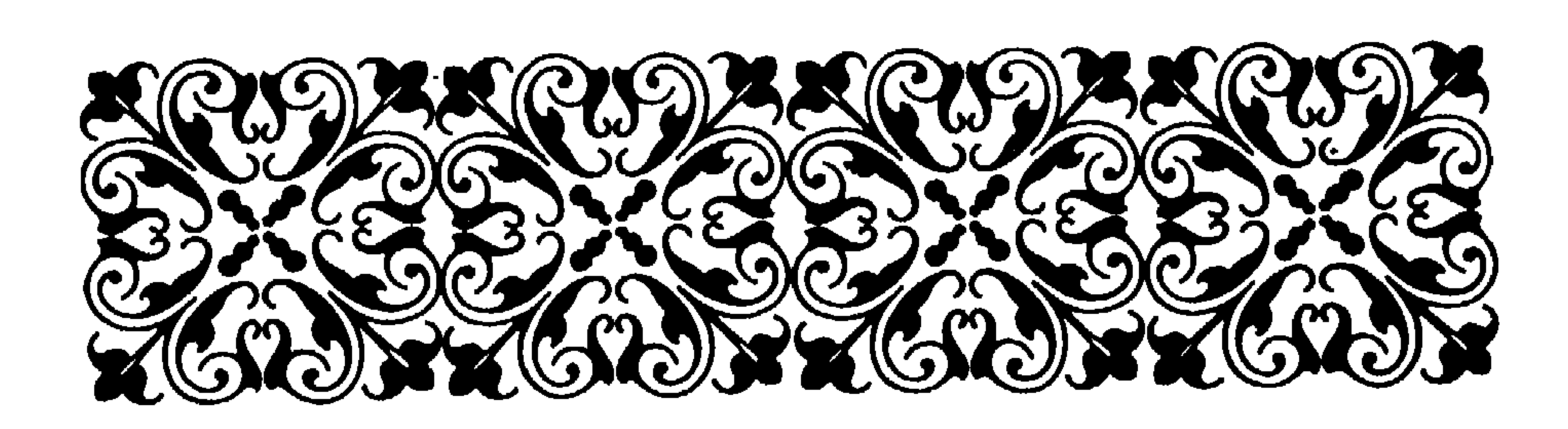
وقد كانت هذه الآية موضع جدال بين علماء اليهود زمناً طويلاً، لكنهم انتهوا بعد دراسة التوراة دراسة دقيقة، إلى أنه يقصد بهذا «الابن»، المسيّا أو المسيح. ومعنى «الابن»

هنا، ليس هو المعنى الحرفي، بل المعنى الروحي الذي يتوافق مع روحانية اللّه وخصائصه الأخرى، كما سيتضح بالتفصيل في الباب الثالث.

ومن قول أجور هذا في أمثال ٣٠ : ٤ يتضح لنا أن اللّه (أو بالحري اللاهوت) ليس مجرداً، بل متميز بـ «ابن». و «ابن اللّه»، وإن كان يبدو أنه غير اللّه، إلا أنه ليس سوى اللّه في جوهره، إذ أنه هو «كلمة اللّه» أو «المعلِن للّه» كما سيتبين بالتفصيل في البابين التاليين.

وقال على لسان إشعياء النبي سنة ٧٠٠ ق.م، كما ذكرنا فيما سلف «أنا الأول وأنا الآخِر. . . . والآن السيد الرب أرسلني وروحه» (إشعياء ٤٨ : ١٢-١٦). ومن هذه الآية يتضح أيضاً أن «الأول والآخِر»، قد أُرسل بواسطة اثنين، هما «السيد الرب» و «روحه». والأول والآخِر، والسيد الرب، وروح الرب. وإن كان يبدو أن أحدهم غير الآخر، إلا أنهم في الواقع كائن واحد، هو «الرب».

مما تقدم يتضح لنا أن التوراة لا تعلن فقط أن جامعية اللّه هي أقانيم، كما ذكرنا في الفصل السابق، بل تعلن أيضاً أن هؤلاء الأقانيم هم ثلاثة: إذ أن «الكلمة» و «الابن» هما واحد، و «الرب» و «السيد الرب» هما واحد، والثالث هو المسمَّى «الروح» أو «روح الرب». والأقانيم ليسوا كائنات غير اللّه أو كائنات معه، بل هم عين ذاته كما ذكرنا.



الفصل الرابع

الأدلة على صدق شهادة التوراة

فضلاً عن أن الآيات السابق ذكرها مسجلة بالوحي الإلهي، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في صدقها، فهناك أدلة عقلية كثيرة تؤيد أيضاً صدقها، نكتفي منها بما يأتي:

١ - الذين كتبوا هذه الآيات، وهم موسى وداود وإشعياء، لم يكونوا من الوثنيين، بل من المؤمنين الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً بوحدانية اللّه وعدم وجود أي تركيب فيه، كما يتبين لنا من أقوالهم في التوراة.

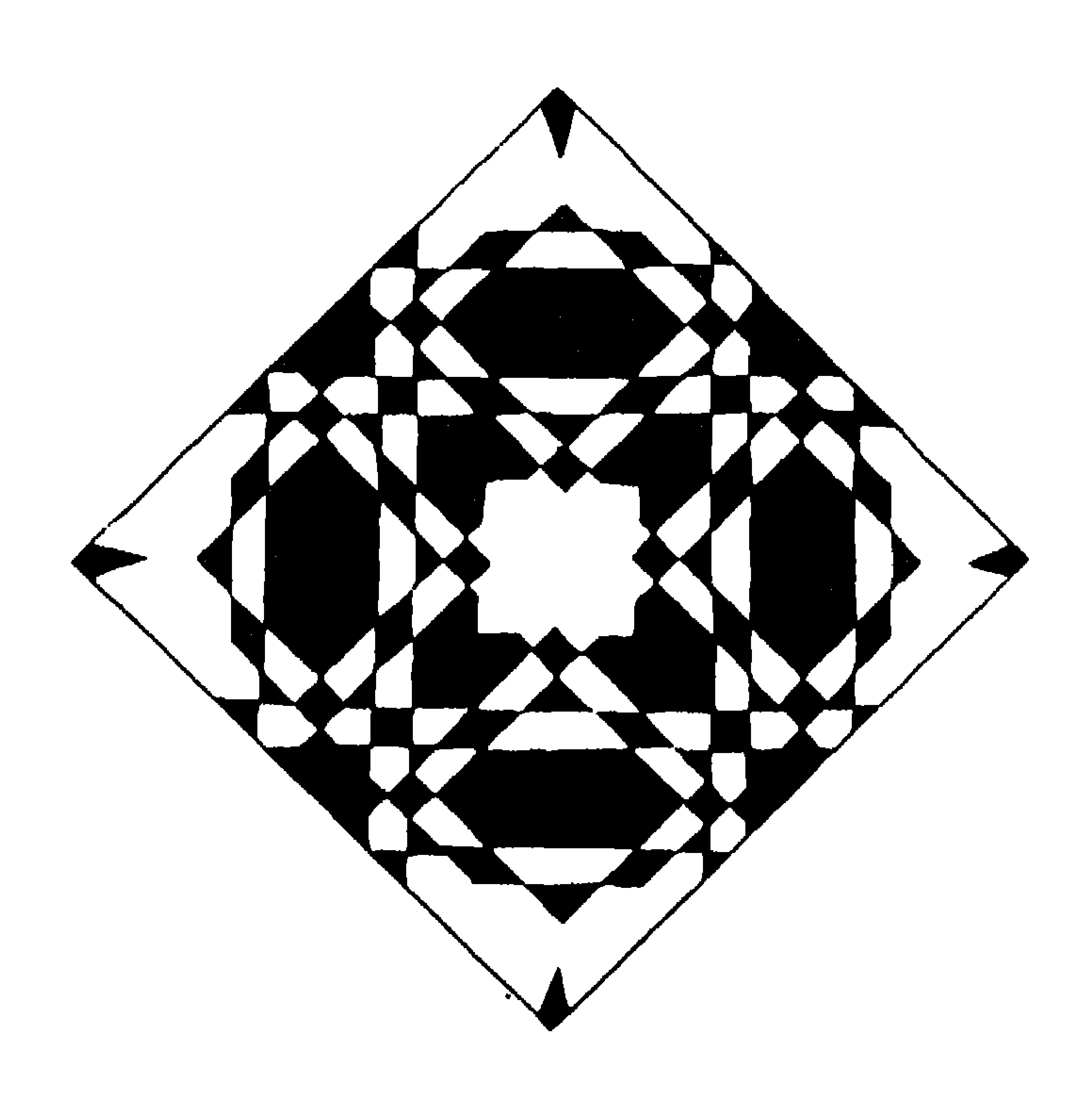
فموسى هو الذي سجّل قول المولى: «أنا الرب إلهك. . . لا يكن لك آلهة أخرى أمامي» (خروج ٢٠ : ١، ٢). وداود هو الذي قال «قلت للرب، أنت سيدي خيري لا شيء غيرك. تكثر أوجاعهم الذين أسرعوا وراء آخَر» (مزمور ١٦ : ٢، ٤). وإشعياء هو الذي سجّل قول المولى «أليس أنا الرب، ولا إله آخر غيري؟» (إشعياء ٤٥ : ٢١).

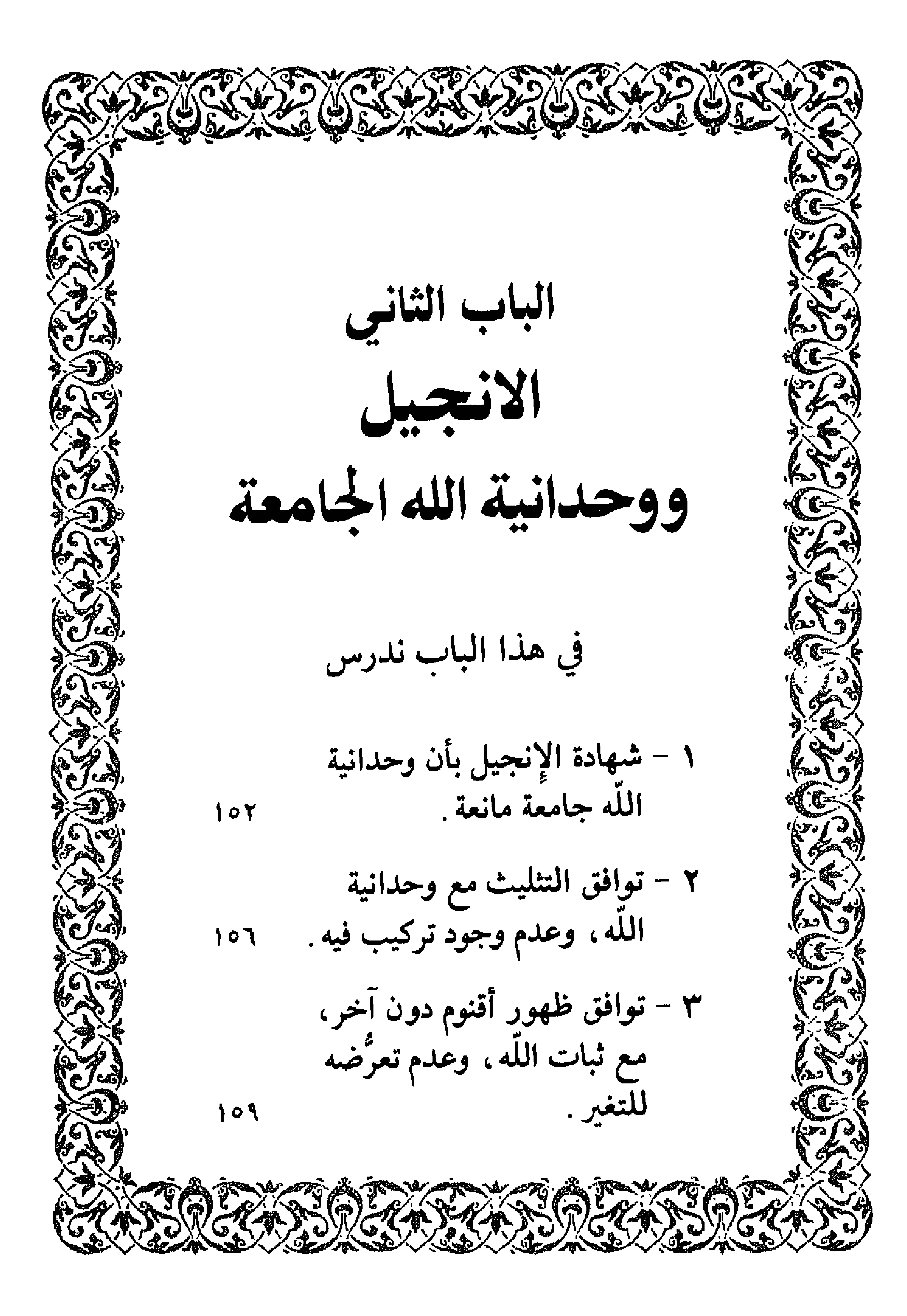
وبما أنهم بجانب هذه الأقوال، قد شهدوا في الآيات التي ذكرناها الآن، ما يُستنتج منه أن اللّه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، إذن لا سبيل للظن أنهم نقلوا هذه الآيات عن الوثنيين، بل من المؤكد أنهم نقلوها من اللّه رأساً، كإعلان تفصيلي عن ذاته.

٢ - هذه الآيات ونظائرها، لا ترِد في بعض أجزاء التوراة دون البعض الآخر، بل ترِد في جميع أجزائها بلا استثناء، رغم كتابتها في عصور متباينة ومتباعدة، وبواسطة أشخاص يختلف بعضهم عن البعض الآخر في الثقافة والسن والنشأة والبيئة اختلافاً عظيماً. وهي لا ترد مصحوبة بأية إشارة لإثبات صحتها، أو توجيه النظر إليها بصفة خاصة، بل ترِد في سياق الكلام العادي دون أية إشارة من هذا النوع، إذن فلا مجال للظن بأنهم كتبوها بوحي اللّه، لأن وحيه واحد لجميع الأنبياء على اختلاف عصورهم وظروفهم، ولأن اللّه

لا يحتاج إلى برهان بشري يُثبت صدقه، إذ أنه يحمل في ذاته طابع الصدق، الذي لا يأتيه الباطل من ناحية ما.

٣ - أخيراً، لو كانت هذه الآيات مدوَّنة في توراةٍ يحتفظ بها المسيحيون فحسب، لكان هناك مجال للطعن في صدقها، بدعوى احتمال تأليف بعض المسيحيين لها، لتأييد عقيدة التثليث التي يؤمنون بها. لكن التوراة التي يحتفظ بها المسيحيون والمدوّنة فيها هذه الآيات، هي بعينها التوراة التي يحتفظ بها اليهود أنفسهم. لذلك فالطعن أو التشكك في صدق الآيات المذكورة، لا يقوم على أساس.





الباب الثاني

الانجيل

ووحدانية الله الجامعة

في هذا الباب ندرس

الفصل الأول

شهادة الإنجيل بأن وحدانية اللّه جامعة مانعة

هناك آيات كثيرة في الإنجيل تدل على أن وحدانية اللّه هي وحدانية جامعة مانعة، أو بتعبير آخر: إن اللّه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، متى ٣: ١٦، ١٧ ومرقس ١: ٩-١١، ولوقا ٣: ٢١، ٢٢، ويوحنا ١٤: ١٦، ١٧، ١٥: ٢٦، ٢ كورنثوس ١٣: ١٤، وغلاطية ٤: ٦، وأفسس ٢: ١٨، ويهوذا ٢٠، ٢١.
لكن للاختصار نكتفي هنا بالآية التالية، على سبيل المثال:

قال المسيح لتلاميذه في أواخر خدمته على الأرض: «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس» (متى ٢٨: ١٩)

والعماد في المسيحية، هو خدمة دينية، يغطس بها المؤمن في الماء، ثم يُقام منه ثانية، للدلالة على موته عن الخطية وقيامته بحياة روحية جديدة يحيا بها لمجد اللّه دون سواه. أما اعتماد بني اسرائيل لموسى في البرية، فيُراد به خضوعهم له وانقيادهم وراءه (١كورنثوس ١٠: ٢، وغلاطية ٣: ٢٧، رومية ٦: ٣، ٤).

كما أن معنى الأبـوة والبنوة هنا، ليس هو المعنى الحرفي، بل المعنى الروحي الذي يتوافق مع خصائص اللّه، كما سيتضح في الباب التالي.

وبالتأمل في هذه الآية يتبين لنا:

١ - إنها لا تقول بأسماء الآب والابن والروح القدس؛ بل «باسم الآب والابن والروح القدس». وكلمة «باسم» المفردة، تدل بكل وضوح على أنه لا يقصد بالأقانيم «الآب

والابن والروح القدس» ثلاثة كائنات، بل كائن واحد، هو بذاته «الآب والابن والروح القدس»، أو بتعبير آخر، هو اللّه دون سواه.

ورُبَّ قائل يقول، إن استعمال كلمة «اسم» ليس دليلاً قاطعاً على أن «الآب والابن والروح القدس» كائن واحد، فمن المحتمل أن يكونوا ثلاثة كائنات منفصلة، وكلٌّ منهم مضاف على حِدة إلى كلمة «اسم» ولكن لا مجال لمثل هذا الاعتراض، إذا ذكرنا الحقيقة اللغوية، الواردة بعد ذلك في البند الثاني.

كما يدَّعي بعض المعترضين أن الآب وحده هو اللّه، وأن الابن والروح القدس منبثقان منه. لكن هذا الادعاء لا نصيب له من الصواب إطلاقاً، وذلك لسببين رئيسيين (أ) إن المراد بـ «الآب والابن والروح القدس» (كما يتضح من الفصل الثاني في هذا الباب) كائن واحد فحسب، وبما أن المعترضين يعتقدون أن «الآب» هو اللّه، وجب عليهم التسليم بأن «الابن والروح القدس» واحد معه في الجوهر أو الذاتية، وبالتالي بأن «الآب والابن والروح القدس» هو اللّه. (ب) إن الغرض الروحي من العماد هو الخضوع المطلق والتكريس الكامل، وبما أن هذا لا يكون إلا للّه، وللّه وحده، لذلك لا جدال في أن «الآب والابن والروح القدس»، الذين نعتمد باسمهم، هم اللّه. ونظراً لأننا سنرد على جميع الاعتراضات في الباب الخامس، نكتفي هنا بهذه الملاحظة.

٢ - إن حرف العطف المترجم من اليونانية «و»، والموضوع بين كلمتي «الآب» و«الابن»، دليل لغوي على أنه يُقصد بالأقانيم الثلاثة، كائن واحد، لأنهم لو كانوا غير ذلك، لاستعمل بدلاً من حرف العطف المذكور، العلامة التي تُدعى في العربية «الفاصلة» «،».

ولزيادة الايضاح نقول: إذا أُريد التعبير عن مجيء ثلاثة أشخاص أحدهم محام، وثانيهم طبيب، وثالثهم مهندس، فانه بحسب قواعد اللغة اليونانية يُقال «جاء محام، طبيب و مهندس» بوضع فاصلة بين الاسمين الأول والثاني، وحرف عطف بين الاسمين

الثاني والثالث. أما إذا اريد التعبير عن مجيء شخص واحد، هو محام وطبيب ومهندس في نفس الوقت، فانه يُقال: «جاء محام وطبيب ومهندس»، بوضع حرف عطف بين كل من الاسمين الأول والثاني، والاسمين الثاني والثالث. وهذه هي نفس الصيغة المستعملة في الآية «باسم الآب والابن والروح القدس»، الأمر الذي يدل على أنه يقصد بهم كائن واحد، ليس سواه.

وحقيقة وحدانية اللّه وعدم وجود تركيب فيه يعبر عنها كما ذكرنا في المقدمة، بـ «التوحيد». ويُعبَّر عن حقيقة تميُّزه بثلاثة أقانيم بـ «التثليث». ولذلك فالتثليث ليس معناه أن هناك ثلاثة آلهة، كما يظن بعض الجهلاء، بل معناه أن اللّه الذي لا شريك له ولا تركيب فيه، هو بذاته ثلاثة أقانيم، لأنه هو بذاته المقصود بـ «الآب والابن والروح القدس».

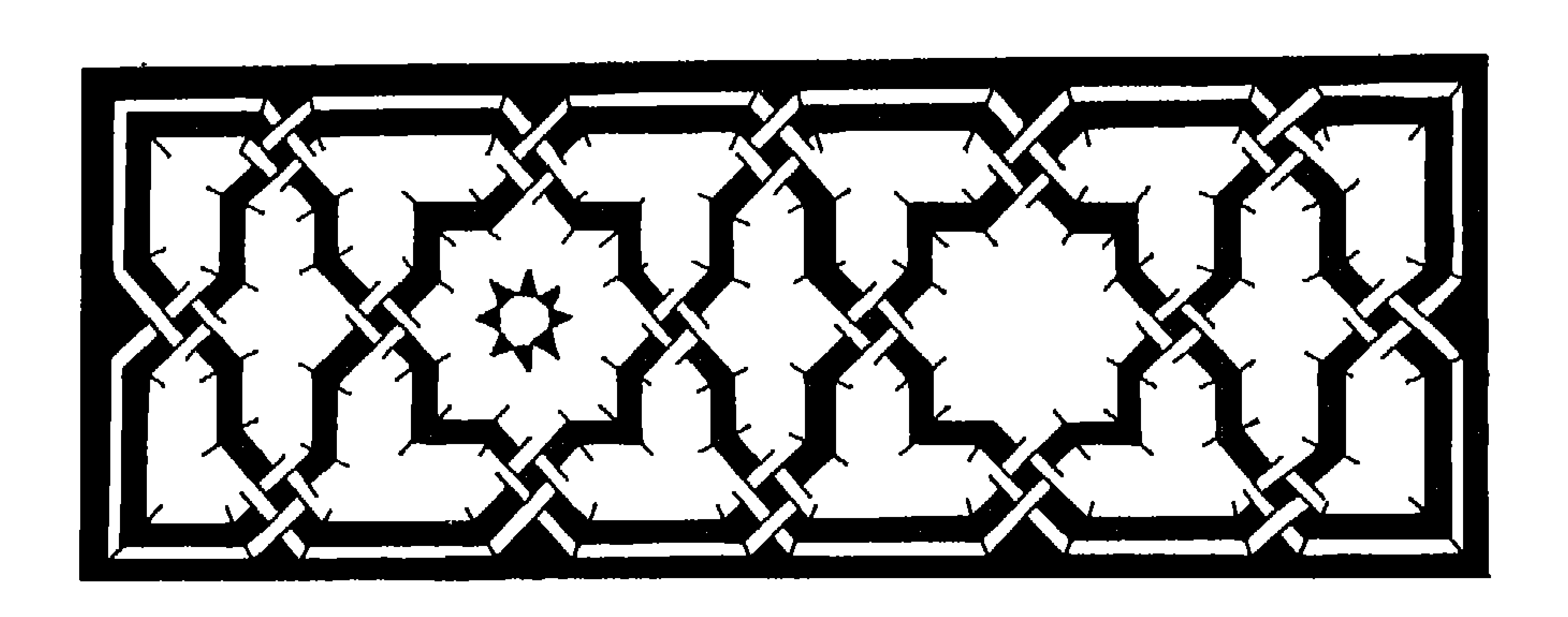
وأول استعمال للفظة «التثليث» كان في القرن الثالث بعد الميلاد. وهي باللغة اليونانية «ترياس» ومعناها، كما يقول أساتذة اللغة اليونانية «واحد وثلاثة». فكلمة «واحد»، يُشار بها إلى جوهر اللّه، وكلمة «ثلاثة»، يُشار بها إلى أقانيمه (محاضرات لاهوتية ص ٢٠). وليس معنى ذلك أن عقيدة التثليث ظهرت في القرن الثالث، لأن هذه العقيدة كانت معروفة كل المعرفة لدى المسيحيين منذ القرن الأول، كما سنوضح في الأبواب التالية، إنما لم تكن في أيامهم حاجة إلى إطلاق اسم عليها، إذ كانوا في بساطة إيمانهم يكتفون بالاعتقاد أن اللّه هو «الآب والابن والروح القدس»، وأن «الآب والابن والروح القدس» هم اللّه. ولكن لما اعتنق المسيحية كثير من الفلاسفة في القرن الثالث، عبَّروا عن هذا الاعتقاد بـ «التثليث». ونقتبس من مجلة كلية الآداب الصادرة في مايو سنة ١٩٣٤ ومن كتاب فصوص الحكم للدكتور أبو العلا عفيفي (١٣٣، ١٣٤، ٣٢٥، ٣٢٦) الملخص الآتي:

قال محيي الدين بن العربي: «أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد، لأن الواحد

ليس بعدد، بل هو أصل الأعداد». فأول صورة تعينت فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية. وذلك لأن التعين كان في صورة العلم، حيث العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة. كما أن أول حضرة إلهية ظهر فيها اللّه، كانت ثلاثية، لأنها حضرة الذات الالهية المتصفة بجميع الأسماء والصفات. فضلاً عن ذلك فان عملية الخلق نفسها هي ثلاثية أيضاً، لأنها تقتضي وجود الذات الالهية و الارادة والقول «كن». فالتثليث هو المحور الذي تدور حوله رحى الوجود، وهو الشرط الأساسي في تحقيق الإيجاد والخلق، ولذلك أنشد قائلاً:

تثليث محبوبي وقد كان واحداً كما صيَّر الأقْنام بالذات أقنُما

وطبعاً لا يقصد ابن العربي بقوله هذا، أن يشرح عقيدة الأقانيم المسيحية، فقد كان من كبار المسلمين المتمسكين كل التمسّك بعقيدتهم. إنما قصد أن يثبت أن اللّه لم يظهر مطلقاً بوحدانية مجردة أو مطلقة، بل كان يظهر دائماً أبداً في ثالوث. وهذا الثالوث هو العلم والعالم والمعلوم، أو الذات والأسماء والصفات، أو الذات والارادة والقول «كن». ومع كلٍّ، فان مجرد اتّصاف اللّه بصفات وقيامه بأعمال، دليل على أنه ليس أقنوماً واحداً، بل أقانيم. لأنه لولا ذلك، لما كانت له صفة إيجابية، ولما قام بعمل دون أن يتعرض للتطور والتغير، الأمر الذي لا يتفق مع كماله بأي وجه من الوجوه.



الفصل الثاني

توافق التثليث مع وحدانية اللّه، وعدم وجود تركيب فيه

اتضح لنا من التمهيد، أن وحدانية اللّه الجامعة المانعة تتفق كل الاتفاق مع وحدانيته وعـدم وجـود تركيب فيه. لكن نظراً لأن البعض يظن أن التثليث يتعارض مع هاتين الحقيقتين، رأينا من الواجب أن نثبت في هذا الفصل خطأ هذا الظن، ومخالفته للحقيقة كل المخالفة، ولذلك نقول:

١ - لو كان المراد بالتثليث أن هناك ثلاثة آلهة، أو إلهين ثانويين مع اللّه، لكان هناك مجال للطعن في صحـة التثليث، لأنـه يكـون في هذه الحالة إشراكاً. لكن الأمر ليس كذلك، لأن المراد به، هو أن اللّه الذي لا شريك له، هو بعينه ذات الأقانيم الثلاثة، وأن هؤلاء الأقانيم الثلاثة هم بعينهم ذات اللّه الذي لا شريك له، لأنهم لم يخرجوا عن كونهم تعيُّنات اللاهوت (أو اللّه) واحد ووحيد، لا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق. ولذلك فالتثليث لا يتعارض مع وحدانيته، بل يتوافق معها كل التوافق.

ولقد قلنا إن اللّه واحد ووحيد، لأن الواحد هو الفرد في العدد، والوحيد هو الفرد في النوع. فبطرس مثلاً واحد، لكنه ليس وحيداً، لأن هناك كثيرين مثله من بني جنسه. أما اللّه أو اللاهوت، فواحد ووحيد، لأنه ليس له نظير على الإطلاق.

٢ - ولو كان المراد بالتثليث، أن هناك ثلاثة أجزاء في اللّه، أو ثلاثة عناصر فيه، أو أن هناك ثلاثة أشكال له، لكان هناك أيضاً مجال للطعن في صحته، لأن اللّه يكون في هذه الحاله مركّباً، والحال أنه غير مركّب. لكن الأمر ليس كذلك، لأن الأقانيم ليسوا أجزاء في اللّه، أو عناصر فيه، أو أشكالاً له، بل أنه كما ذكرنا آنفاً، هم تعيُّنه، أو بتعبير

آخر هم عين ذاته، لأن تعيّنُ اللّه ليس شيئاً سوى ذاته. ولذلك فالتثليث لا يتعارض مع حقيقة عدم تكوّن اللّه من أجزاء أو عناصر، بل يتوافق معها أيضاً كل التوافق.

مما تقدم، يتضح أن الكتاب المقدس يعلن لنا بالتثليث، أن اللّه لا شريك له، لأنه ينص على أن الأقانيم هم ذات اللّه، وليسوا كائنات غيره أو معه. وأنه أيضاً لا تركيب فيه، لأنه ينص على أن الأقانيم هم عين ذاته، وليسوا أجزاء أو عناصر فيه، أو صوراً أو أشكالاً له. ولذلك ليس هناك مجال للطعن في عقيدة التثليث على الإطلاق. فضلاً عن ذلك فإننا إذا تأملناها ملياً، وجدناها على أعظم جانب من الأهمية، للأسباب الآتية:

١ - إنها البيّنة على أن اللّه مع تميّزه بصفات وعلاقات متكاملة، ليست وحدانيته الوحدانية المجردة أو الوهمية، كما اضطر إلى القول بذلك رجال الفلسفة الذين نزّهوا اللّه عن كل شيء سوى اسمه، بل الوحدانية الحقيقيّة التي هو بها ذو كيان حقيقيّ أو وجود حقيقيّ.

٢ - إنها البيّنة على أن اللّه مع تميّزه بصفات وعلاقات متكاملة، ليست وحدانيته الوحدانية الشكلية التي تبدو واحدة في ظاهرها، لكنها في حقيقة الأمر مركّبة من عناصر أو أجزاء مثل وحدانية المخلوقات، بل هي الوحدانية الجوهريّة التي تثبت أنه - مع تميّزه بمميزات خاصة، لا يوجد فيه تركيب أبداً.

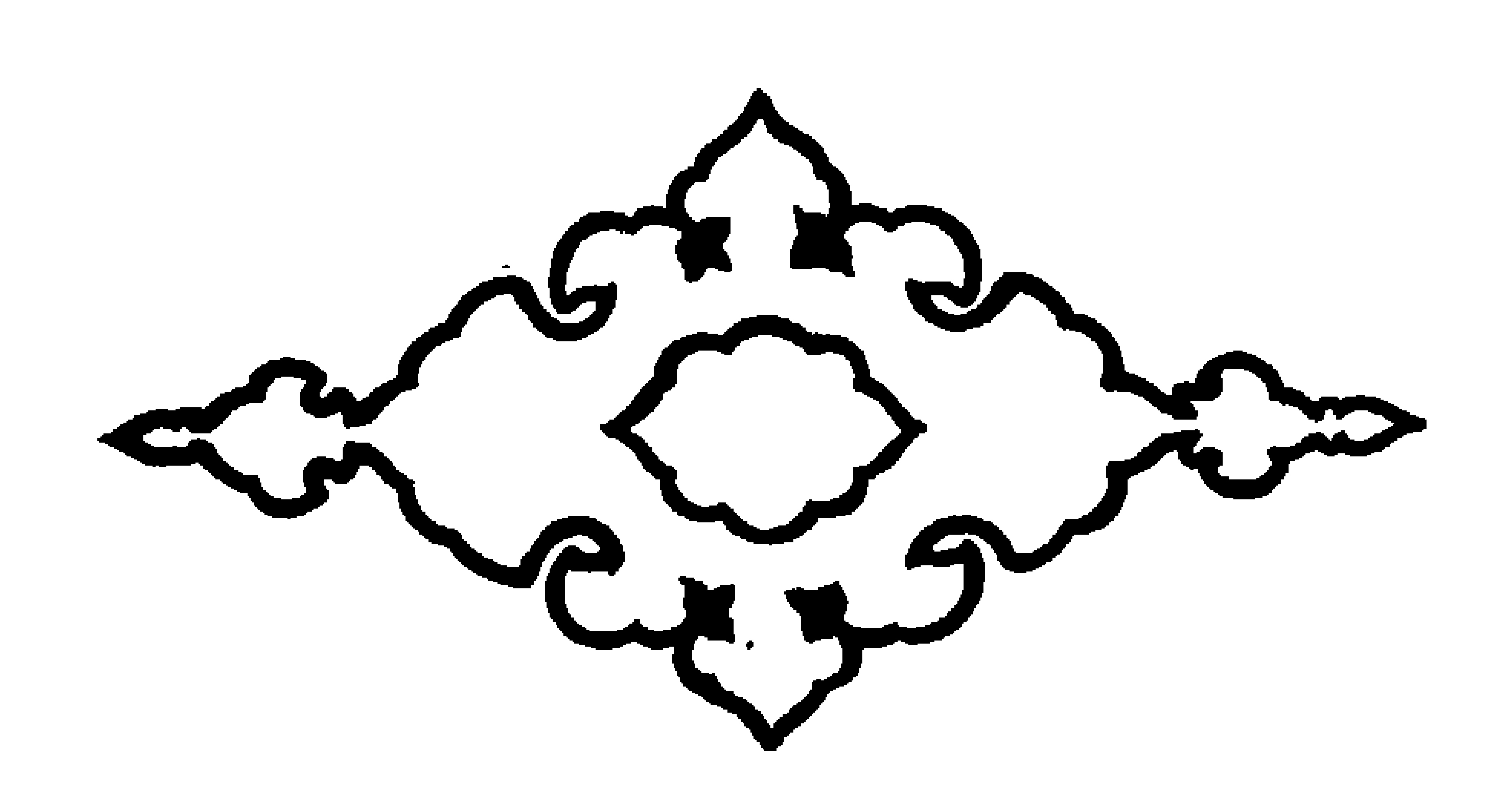
إن وحدانيّة المخلوقات جميعاً، هي وحدانيّة شكلية أو ظاهرية، لأن كل مخلوق مكون من عناصر أو أجزاء. والمكون من عناصر أو أجزاء، لا تكون وحدانيّته وحدانيّة بمعنى الكلمة. قال أرسطو: «إن تركيب الجسم الطبيعي من عدة مواد يبطل وحدته» (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٤) - وإذا كانت الذرّة نفسها، التي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء، مكوَّنة كما يقول العلماء من بروتنات ونيوترنات والكترونات، كان اللّه مع تميّزه بمميزات خاصة، هو وحده الذي لا تركيب فيه بأي وجه من الوجوه.

ولذلك كان اللّه هو وحده الذي مع جامعيّته، متوافق مع ذاته كل التوافق الذي يليق

بكماله واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود - أما الإنسان (مثلاً)، فانه مع وحدانيته. معـرَّض للنزاع الداخلي بينه وبين نفسه، لأنه مكوَّن من عناصر مختلفة - (هي الجسد والنفس والروح). وقد شهد بهذه الحقيقة الكثير من العلماء، فمثلاً قال سادلر: «لو كان الإنسان وحدة مستقلة منسَّقة، لما كان للصراع النفسي وجود فيه» (العقل الباطن ١٠٤).

٣ - إنها لا تدع مجالاً لأية مشكلة من المشكلات الفلسفية أو الدينية التي تقوم في وجه الذين يؤمنون أن وحدانية اللّه هي وحدانية مجردة أو مطلقة، لأنها تبيّن لنا أن اللّه، مع تفرُّده بالأزلية، كان ولا يزال مستغنياً بذاته عن كل شيء كل الاستغناء. كما أنه لم يتعرض لأي تطور أو تغيُّر بسبب خلقه للعالم ودخوله في علاقة مع كائنات لم يكن لها وجود من قبل، لأنه بسبب كونه ثلاثة أقانيم، تكون صفاته بأسرها فاعلةً، منذ الأزل الذي لا بدء له إلى الأبد الذي لا نهاية له، بصرف النظر عن وجود هذه الكائنات أو عدم وجودها، كما ذكرنا.

ولذلك فكون اللّه ثلاثة أقانيم، هو، إن جاز التعبير، من مستلزمات وجوده الذاتي وكماله التام.



الفصل الثالث

توافق ظهور أقنوم دون آخر، مع ثبات اللّه وعدم تعرُّضه للتغير

اتضح لنا مما سلف أن الأقانيم واحد في اللاهوت، وأن اللاهوت واحد ووحيد ولا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق، ولذلك فمن البديهي ألا ينفصل أحدهم عن الآخر بأي حال من الأحوال. لكن الذين لا يدركون هذه الحقيقة، يعترضون عليها بالقول: كيف يتفق مثلاً مجيء أقنوم «الابن» إلى الأرض، مع الاعتقاد بعدم قابلية الأقانيم للانفصال، أو بالحري مع الاعتقاد بثبات اللّه وعدم تعرضه للتغير؟

ورداً على ذلك نقول:

١ – لو أن الأقانيم عناصر أو أجزاء في اللّه. لكان مجيء أحدهم إلى الأرض، أو بتعبير أدق ظهوره عليها، دون الأقنومين الآخرين، يؤدي إلى حدوث تفكك في اللّه، لأن مثله في هذه الحالة، يكون مثل الإنسان الذي عندما تخرج روحه من جسمه بالموت، يتعرض للتفكك والتغيُّر. ولكن الأقانيم ليسوا عناصر في اللّه أو أجزاء فيه، بل هم عين ذاته. وذاته واحدة لا تتعرض للتجزئة أو الانقسام على الإطلاق. ولذلك فلا يمكن أن يتعرض اللّه لأي شيء من التغير، بظهور أحد الأقانيم في مكان دون الأقنومين الآخرين.

٢ – لو أن اللاهوت متحيِّز بمكان، لكان ظهور أقنوم على الأرض أو في أي مكان آخر، دون الأقنومين الآخرين، يؤدي إلى حدوث تفكك في اللّه، لأنه لا يمكن في هذه الحالة أن يكون أقنوم ظاهراً بمفرده في مكانٍ ما، ويكون في الوقت نفسه واحداً مع الأقنومين الآخرين في اللاهوت، لأن مثل اللّه في هذه الحالة، يكون مَثَل الإنسان الذي عندما تخرج روحه من جسمه لوقت ما، لا يمكن أن تكون منفصلة عن جسمه ونفسه،

وفي الوقت ذاته تكون متحدة بهما، لأنها محدودة كنفسه وجسمه، وفي الوقت ذاته هي قابلة للانفصال عنهما. لكن اللاهوت ليس كذلك، لأنه لا يتحيَّز بمكان أو زمان، ولا يتعرض للتجزئة أو الانقسام. ولذلك عندما يظهر أحد الأقانيم في مكان، للقيام بأي عمل من أعمال اللاهوت، لا يكون قد انفصل عنه لأن اللاهوت هو عين جوهره، ولا يكون قد انحصر في حيز خاص لأن اللاهوت لا يتحيز بمكان أو زمان، ولا يكون قد افترق عن الأقنومين الآخرين لأن اللاهوت لا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق، بل يظل قائماً بكل اللاهوت (إن جاز هذا التعبير)، وفي وحدة كاملة مع الأقنومين الآخرين.

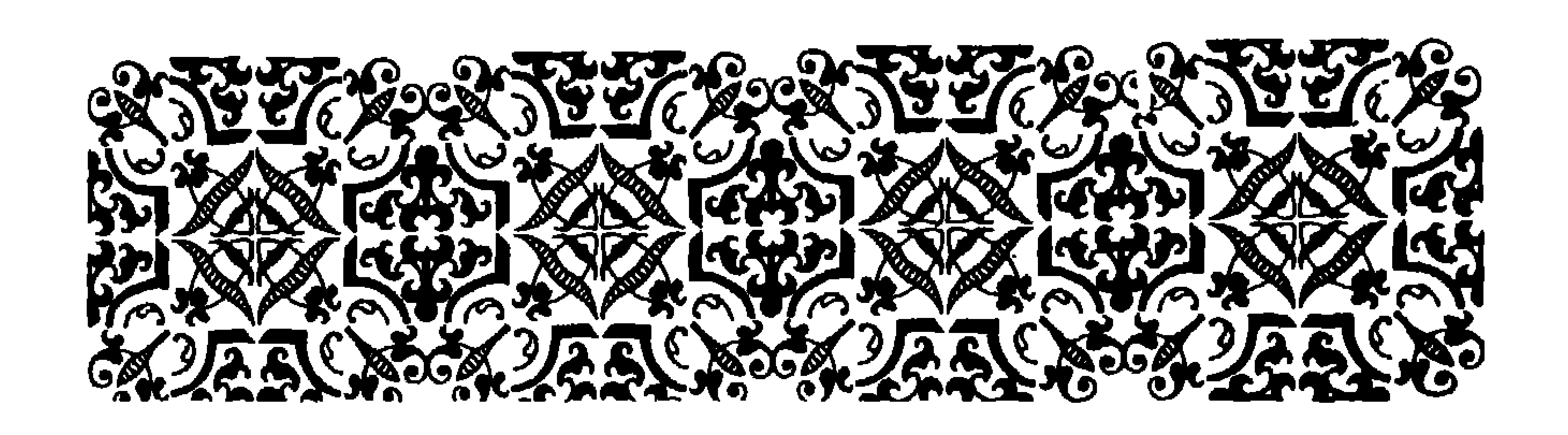
وقد أشار السيد المسيح أقنوم الابن، الذي ظهر على الأرض، ليعلن لنا ذات اللّه ويقرّبنا إليه - أشار إلى حقيقة عدم تحيز أي أقنوم بمكان أو زمان حينما تحدث عن نفسه أثناء وجوده بالجسد على الأرض، إذ قال: «وليس أحد صعد إلى السماء، إلا الذي نزل من السماء، ابن الانسان الـذي هـو في السماء» (يوحنا ٣: ١٣)، ومعنى ذلك أنه مع وجوده بالجسد على الأرض في وقت ما، كان في نفس هذا الوقت بلاهوته في السماء، وفي كل مكان أيضاً تبعاً لذلك.

مما تقدم يتضح لنا، أنه نظراً لأن اللاهوت لا يتجزأ ولا ينحصر في مكان أو زمان، وفي الـوقت نفسـه هو جوهـر الأقـانيم معاً وجوهر كل أقنوم على حدة، فإن الأقانيم واحد بوحدانية غير قابلة للانفصال على الإطلاق. ولذلك فمنذ الأزل الذي لا بدء له، إلى الأبد الذي لا نهاية له، لا ينفصل أقنوم عن الأقنومين الآخرين بأي حال من الأحوال. وقـد وصف القديس أثناسيوس الرسولي وحدانية الأقانيم هذه، فقال: «إنها اتحاد بلا اختلاط، وتميُّز بلا انفصال»، وحقاً إنها كذلك.

أخيراً نقول، إننا لا ننكر أن التثليث يفوق العقل والإدراك، ولكنه مع ذلك يتوافق مع كمال اللّه كل التـوافق. وليس هنـاك مجال للاعتراض عليه بأي وجه من الوجوه، لأن وحدانية اللّه، كما اتضح لنا، ليست وحدانية مجردة أو مطلقة، بل هي وحدانية جامعة

مانعة. وجامعيتها ليست صفات بل أقانيم، والأقانيم متميّز أحدهم عن الآخر. وفي الوقت نفسه هم واحد في اللاهوت، ولا انفصال لأحدهم عن الآخر إطلاقاً، لأنهم ذات اللّه عينها. وطبعاً كما أننا لا نتصور اللّه في وحدة لاهوته كاللّه الواحد، شخصاً واحداً جالساً على عرش واحد، كذلك لا نتصوره في ثالوثه كالآب والابن والروح القدس، ثلاثة أشخاص جالسين على ثلاثة عروش، لأن هذا التصوّر تحديد وتجسيم للّه، مع أنه لا حدَّ ولا جسم له. فهو في ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه روح لا يدخل تحت حصر أو شكل، ولذلك فهو أسمى من أن يخوض فيه الفكر أو يتصوره الخيال.

وقد حاول البعض تشبيه ذات اللّه بأمثلة من الطبيعة، لكي يقربوا ثالوث وحدانيتها إلى عقول العامة التي لا تفهم الروحيات إلا بالمحسوسات. ولكن جميع الأمثلة التي أتوا بها، تقصر دون الإفصاح عن حقيقة ذات اللّه، لأنها لا تشبه الإنسان الواحد المكوَّن من نفس وروح وجسد، أو عقل ونطق وحياة، ولا تشبه الإنسان الواحد الذي يشغل ثلاث وظائف في وقت واحد، ولا تشبه النفس الواحدة التي فيها مع وجودها الذاتي النطق والحياة، ولا تشبه الشمس الواحدة التي فيها مع وجودها الذاتي الأشعة والحرارة، ولا تشبه... ولا تشبه... لأن الأقانيم ليسوا عناصر أو أجزاء من اللّه، أو صوراً أو وظائف له، بل هم عين ذاته التي لا تركيب فيها على الإطلاق، الأمر الذي لا يوجد له نظير بين الكائنات.



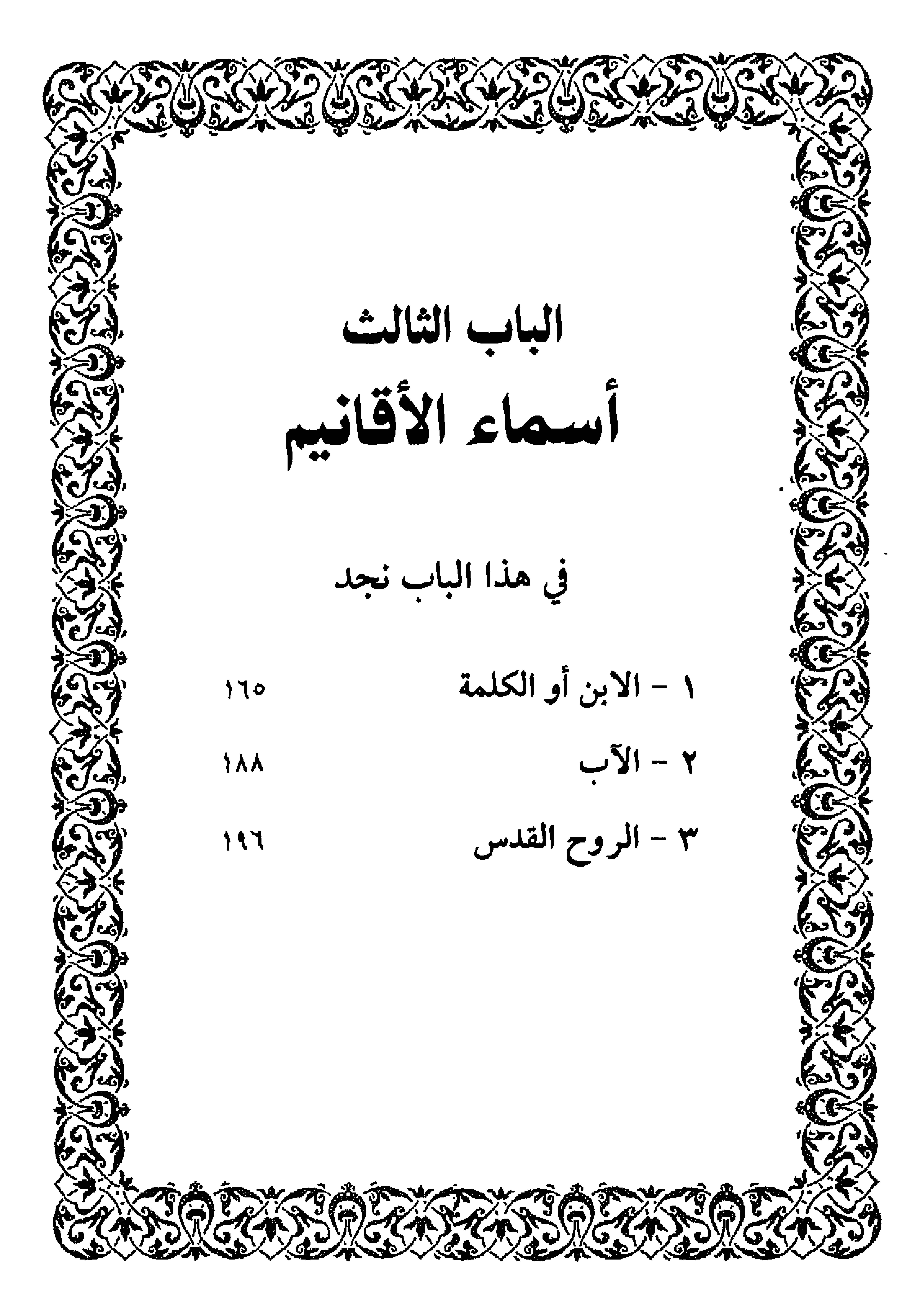
شُكْراً لِلّٰهِ

الَّذِي يُعْطِينَا

الغَلَبَةَ

بِرَبِّنَا يَسُوعَ المَسِيحِ

١ كورنثوس ١٥: ٥٧



الباب الثالث

أسماء الأقانيم

في هذا الباب نجد

يجد بعض الناس رغم توضيحاتنا السابقة، صعوبةً في إدراك حقيقة وحدانية اللّه في ثالوثه، لاعتقادهم أن أسماء الأقانيم تتعارض مع ما يجب له من توحيد تام. ولذلك رأينا أن نشرح في هذا الباب والباب التالي، ما تدل عليه أسماؤهم من معانٍ، وأن نبسط شيئاً من صفاتهم وأعمالهم، ليتضح لهؤلاء الناس أن التثليث يتوافق كل التوافق مع وحدانية اللّه، وعدم وجود تركيب فيه، وأن الأسماء التي أطلقها الوحي على الأقانيم، هي إعلان عن أن اللّه جامع لكل الخصائص والصفات الواجبة لكماله واستغنائه بذاته أزلاً، ووجود علاقات متكاملة بينه وبين ذاته حينذاك، دون أن يكون هناك تركيب في ذاته، أو يكون هناك شريك معه.



الفصل الأول
«الابن» أو «الكلمة»

أولاً: «الابن»

١ - السبب في تسميته «الابن»:

بما أن الكتاب المقدس ينص على أن اللّه روح لا أثر للمادة فيه، وأنه لا يولد ولا يلد، وأنه لا شريك له أو نظير، وأنه ليس قبله أو بعده إله، وأنه ثابت لا يزيد ولا ينقص على الإطلاق. إذن فمن المؤكد أنه لا يُراد بأقنوم «الابن»، «ابن» بالمعنى الحرفي الذي يتبادر إلى ذهن الإنسـان الجسدي، بل «ابن» بالمعنى الروحي الذي يتوافق مع روحانية اللّه وخصائصه السامية الأخرى. ويعرف كل المسيحيين هذه الحقيقة تمام المعرفة. ولذلك ليس هنـاك واحد منهم يظن أن أقنوم «الابن» قد دُعي بهذا الاسم، لأنه وُلد بواسطة «الآب»، أو لأنه أحدث منه زماناً، أو لأنه أقل منه مقاماً، لأنهم جميعاً يعلمون من الكتاب المقدس، أن الابن واحد مع الآب والروح القدس في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته، كما ذكرنا فيما سلف. ولذلك إذا سمع أحدهم شخصاً يقول إنه يراد ببنوَّة أقنوم «الابن»، معنى من هذه المعانِ المادية، اعتبر ذلك تجديفاً شنيعاً على اللّه، يصم أذنيه دونه، ويقاومه بكل ما لديه من حزم وعزم.

ذلك أن كلمة «ابن» تُستعمل في غير معناها الحرفي، ليس في هذا الموضع فحسب، بل وفي مواضـع كثـيرة أيضـاً. فنحن نقول عن إنسان ما إنه «ابن مصر» أو «ابن هذا الجيل»، للاشارة إلى موطنه أو زمن وجوده. ولكن بنوة أقنوم «الابن» لا يُراد بها معنى من هذين المعنيين أو غيرهما من المعاني المادية، لأن اسم «الابن» واسمي الأقنومين الآخرين أيضاً، هي أسماء روحية منزهة عن الزمان والمكان، لأنها خاصة باللّه دون سواه، ولذلك

قال «الابن» مرة: «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن» (متى ١١ : ٢٧)، فالعلاقة التي بينهما، ليس لها نظير في الوجود على الإطلاق.

وفضلاً عما تقدم من دليل يقضي على هذا الظن قضاءً تاماً، فان التثليث ليس أباً وأماً وابناً، بل هو «الآب والابن والروح القدس». ولذلك لا يمكن أن تكون بنوة «الابن» إلا البنـوة الروحية وحدها. وقد أدرك مترجمو الكتاب المقدس هذه الحقيقة، ولذلك ترجموا الآيات الخـاصة ببنوة «المسيح» للّه، «يسوع المسيح ابن اللّه» (مرقس ١ : ١)، باثبات حرف «الألف» في كلمة «ابن». أما كلمة «ابن» الواقعة بين اسمي والد ومولود، فترجموها «بن» بدون «ا» (لوقا ٣ : ٢٤-٣٨)، حسب قواعد اللغة العربية، لأن المسيح ليس ابن اللّه بمعنى أنه مولود من اللّه، بل بمعنى أنه المُعلِن للّه، كما سيتضح فيما بعد.

وهنا يسأل البعض: إذا لم يكن المراد ببنوّة «الابن» معنى من هذه المعاني، **فلماذا سُمّي بهذا الاسم؟**

الجواب: ليس في الكتاب المقدس آية خاصة عن سبب تسمية هذا الأقنوم بـ «الابن» لأن اللّه لم يقصد بوحيه عن كنه ذاته بحثاً عقلياً، فيصوغه في قالب العلة والمعلول أو السبب والنتيجة، بل قصد به إعلاناً عن حقيقة لا يدركها إلا هو، ولذلك علينا أن نقبلها ونؤمن بها كما هي، فإن «الابن» دُعي بهذا الاسم، لأنه هو الذي يعلن اللّه، **فهو صورة اللّه غير المنظور** (كولوسي ١ : ١٥) **وهو الذي أعلن اللّه** الذي لم يره أحد قط (يوحنا ١ : ١٨).

وليست للّه صورة بالمعنى المعروف لدينا، لأن اللّه جوهر لا عرض له. ولكن من المؤكد أن تكون له صورة خاصة، روحية لا مادية، لأنه وإن كان جوهراً لا عرض له، إلا أنه ذو تعينٍ خاص، وكل من له تعينٌ خاص له مظهر أو صورة. أما سبب تسمية «الابن» بـ «صورة اللّه»، فهو نفس السبب في تسميته بـ «ابن اللّه» لأنه يعلن اللّه منذ الأزل، كما يتضح فيما يلي. و«الابن» لم يحصل على هذا الامتياز عن طريق الخلق، كما كان الحال مع

آدم الذي خُلق على صورة اللّه، بل إن الابن هو بأقنوميته صورة اللّه منذ الأزل الذي لا بدء له. ولذلك لا يقول الوحي عن هذا الأقنوم إنه خُلق على صورة اللّه، أو إنه صار على صورة اللّه، بل يقول إنه «صورة اللّه»، أي أنه في ذاته هو «صورة اللّه» أو «المعلن للّه».

والاصـطلاح «صـورة اللّه» يُقصد به في الفلسفة اليونانية «مظهر جوهر اللّه» (عن محاضرات لاهوتية ص ٢٥)، ويُقصد به في الفلسفة اليهودية «حقيقة اللّه من حيث الوجود المعنـوي» (موسى بن ميمون ص ٦٧)، ويُقصد به في الفلسفة الاسلامية «ماله نفس الكمال الذي لمسمى اللّه، لأن الصورة هي عينه» (فصوص الحكم ج ٢ ص ٥٥). فـ «صورة اللّه» ليست إذن رسماً أو شيئاً مادياً، بل هي «المعلِن للّه» أو «اللّه معلَناً»، وهذا هو ما قاله الكتاب المقدس من قبل.

فضلاً عن ذلك فان «صورة الشيء» قد وردت أحياناً في الكتاب المقدس بمعنى «ذات الشيء» أو «نصـه». قال الـرسـول بولس لتلميذه تيمـوثاوس: «تمسّك بصورة الكلام الصحيح» أي «بذات الكلام الصحيح» (٢تي ١ :١٣)، وقال للعبرانيين: «لأن الناموس إذ له ظل الخيرات العتيدة لا نفس صورة الأشياء» أي «لا نفس حقيقة الأشياء أو ذاتها» (عبرانيين ١٠ : ١)، ولذلك لا غرابة إذا كان المراد بـ «صورة الابن»، «ذات اللّه» أو «اللّه معلناً».

ويظن البعض أنـه نظراً لأن الاصطلاح «ابن اللّه» أُطلق على بعض خلق اللّه من الناس والملائكة، فان هذا الأقنوم (حسب زعمهم) يُعتبر واحداً من خلق اللّه. ولكن هذا الظن لا نصيب له من الصواب، لأنه بالرجوع إلى الكتاب المقدس يتضح لنا أن الناس والملائكة دُعوا بوجه عام أبناء للّه، لأن اللّه خلقهم، وأن المؤمنين قد دُعوا بهذا الاسم، بمعنى أقرب إلى اللّه، لأنهم نالوا بالإيمان حياة روحية منه (غلاطية ٣ :٢٦)، جعلتهم في حالة التوافق معه في أفكاره وصفاته. أما أقنوم «الابن»، فلم يُدع بهذا الاسم لسبب من هذين السببـين، بل لسبب يختلف عنهما كل الاختلاف، هو أن الابن يعلن اللّه

ويظهره منذ الأزل الذي لا بدء له، قبل وجود أي مخلوق من المخلوقات. فهو من هذه الناحية، فريد في شخصه، وفريد في مركزه، وفريد في مهمته (إقرأ عبرانيين ١ : ١-٨). ولذلك أُشير إليه بالوحي بأنه (١) «ابن اللّه الوحيد» (يوحنا ١ : ١، ٣ : ١٦)، أي الذي ليس له نظير في بنوته للّه على الإطلاق - فلا يكون ملاكاً أو إنساناً أو مخلوقاً، لأن كل واحد من هؤلاء ليس وحيداً، بل له نظير. و (٢) بأنه ابن الآب بالحق والمحبة (٢يوحنا ٣)، أي أن بنوّته ليست شيئاً مكتسَباً أو منعماً بها عليه، بل أنها حق من حقوقه الذاتية. وشخص مثل هذا لا يكون ملاكاً أو إنساناً أو مخلوقاً ما، لأن كلاً من هؤلاء، إن أُطلق عليه اسم «ابن اللّه» فانما يُطلق من باب النعمة وليس من باب الاستحقاق.

فالاصطلاح «ابن اللّه» ليس إذن لقباً للمسيح، بل هو اسمه بعينه، بينما الاصطلاح «أبناء اللّه» هو مجرد لقب للملائكة والبشر، لأنهم ليسوا في ذواتهم أو في جوهرهم أبناء اللّه. و «اللقب» يُراد به الاشارة إلى علاقة من العلاقات أو صفة من الصفات، أما «الاسم» فيُراد به التعبير عن الشخصية نفسها. ولذلك لا يجوز الخلط بين بنوّة المسيح للّه، وبنوّة الخلائق له، بأي وجه من الوجوه.

فتسمية المسيح بـ «الابن» إذاً ليست بالأمر الغريب، لأن البنوّة في لغتنا تدل فيما تدل عليه، على المشابهة. فإذا رأينا إنساناً يتصرف مثل أبيه في شكله أو أخلاقه، قلنا إنه ابن أبيه. وعلى هذا القياس (مع الفارق الذي لا بدّ منه) يكون أقنوم «الابن» قد دُعي بهذا الاسم، ليس لأنه يشبه اللّه، لأن اللّه لا شريك له ولا شبيه، بل لأنه صورته الذي يعلنه ويُظهره، إذ أن الصورة هي الشيء المنظور الذي يمثل حقيقة كائنة، ظاهرة لنا أم غير ظاهرة. فالابن هو «بهاء مجد اللّه ورسم جوهره» (عبرانيين ١ : ٣). أي أنه الضوء المرئي الذي يُظهر مجد اللّه غير المرئي، والرسم المدرَك الذي يعلن جوهر اللّه غير المدرَك.

كما أن هذه التسمية تدل على المقام لأننا نقرأ في (متى ٢١ : ٣٧) عن الغني الذي أرسل ابنه إلى الكرّامين قائلاً: «إنهم يهابون ابني» لأن «الابن» يحمل اسم أبيه ومقامه، ولا تدل

مطلقاً على الطاعة والخضوع، لأننا نقرأ في (عبرانيين ٥ : ٨) عن المسيح أنه «مع كونه ابناً تعلم الطاعة»، أي أن صفة الطاعة والخضوع لم تكن من صفاته كـ «الابن الأزلي»، ولكنه شاء بمحض اختياره أن يطيع، ليتمم مقاصد اللاهوت السامية التي لا يستطيع أن يتممها سواه.

٢ - «ابن اللّه» هو «ذات اللّه»:

بما أنه ليس هناك مجد إلا ويلازمه بهاؤه منذ وجوده، وليس هناك جوهر حقيقي إلا ويلازمه رسمه منذ وجوده أيضاً، وبما أن اللّه أو اللاهوت لا حدَّ له في ذاته، وفي الوقت نفسه ليس له شريك أو نظير، حتى يستطيع إظهاره أو إعلانه منذ الأزل، إذن لا يمكن أن يُظهره أو يُعلنه سواه. وبما أن «الابن» هو الذي يقوم بهذه المهمة منذ الأزل الذي لا بدء له، لأنه بهاء مجد اللّه ورسم جوهره، إذن فهو اللّه، أو اللاهوت معلَناً.

فالمسيحية، على العكس مما يظن بعض الناس، لا تعلن أن اللاهوت أو اللّه كان بدون «ابن» أزلاً، ثم اتخذ له «ابناً» في وقت من الأوقات، بل تعلن أنه متميز بهذا «الابن» أزلاً، وهذا هو عين الصواب، لأنه لا يتفق مع كمال اللّه، ألاَّ يكون متجلياً لذاته أزلاً، ثم يتجلى لها بعد ذلك تجلياً عاماً أو كلياً. كما يقول بعض الفلاسفة، لأن تصرفاً مثل هذا - لو حدث - لكان دليلاً على طروء التغيُّر على اللّه، والحال أنه لا يتغير على الاطلاق.

الاصطلاح «ابن الشيء» في اللغة العبرية كثيراً ما يرد بمعنى «ذات الشيء». فمثلاً قول اللّه «بنت شعبي» أو «ابنة شعبي» (إرميا ٨ : ١١) لا يُراد به إلا ذات شعبه، وقوله «ابنة متبدِّديَّ» (صفنيا ٣ : ١٠) يُراد به ذات الناس المتبددين من شعبه، ولذلك ترجم هذا القول إلى العربية «متبدديَّ» فقط، بينما تُرجم إلى الانجليزية، كما هو بحرفيته «The Daughter of My Dispersed». كما أن هذا الاصطلاح عينه قد يدل أيضاً في اللغة العربية على «ذات الشيء مُدرَكاً وواضحاً»، فالاصطلاح «بنات الفكر» يُراد به الفكر معلناً وواضحاً، و «ابن الإنسانية» يُراد به الإنسانية متجسمة وظاهرة.

وكما أن «روح اللّه» ليس عنصراً في اللّه، بل هو ذات اللّه، لأن اللّه لا تركيب فيه، كذلك فان «ابن اللّه» ليس كائناً مولوداً من اللّه، بل هو ذات اللّه، لأن اللّه لا يولد ولا يلد. وكل ما في الأمر أن «روح اللّه» دُعي بهذا الاسم، لأنه هو الذي يعلن اللاهوت مع مقاصده بوسيلة روحية. و «ابن اللّه» دُعي بهذا الاسم، لأنه هو الذي يعلن اللاهوت مع مقاصده بوسيلة ظاهرية.

والحق، أن الأمر لم يكن يتطلّب منا مجهوداً لإيضاح معنى الاصطلاح «ابن اللّه» أو إثبات أن المسمَّى به هو عين اللّه، لو أن الاصطلاحات الدينية كانت شائعة بيننا الآن كما كانت وقت وجود المسيح على الأرض، لأن الناس كانوا يفهمون بكل سهولة أن «ابن اللّه» أو «اللّه متجلياً». والدليل على ذلك أن المسيح الذي هو أقنوم الابن، عندما قال لليهود: «أبي يعمل حتى الآن، وأنا أعمل» فهموا من قوله هذا أنه جعل نفسه معادلاً للّه (يوحنا ٥: ١٧، ١٨)، فاضطهدوه أشر اضطهاد إذ اعتبروه مجدّفاً ودعيّاً. ولكنه في الواقع لم يكن مجدّفاً ولا دعيّاً، لأنه لم يكن يجدف أو يدّعي، بل كان دائماً أبداً يقول الحق، والحق وحده، كما يشهد أصدقاؤه وأعداؤه على السواء.

وعندما يقول الانجيل إن المسيح معادل اللّه، كان الغرض من ذلك، أنه في أقنوميته هو «اللّه» أو «المعلن للّه»، فان «اللّه» لا معادل له إطلاقاً، لأنه لا شريك له أو نظير.

٣ - «الابن» ومشكلات الفلاسفة:

مما تقدم، يتضح لنا أنه لو كان الفلاسفة قد أدركوا شيئاً عن وجود أقنوم «الابن» أزلاً، لما قامت في وجوههم مشكلة من المشكلات عن ذات اللّه، وذلك للأسباب الآتية:

(أ) إن اللّه أو اللاهوت، وإن يكن منزهاً عن الحدود والأبعاد تنزيهاً مطلقاً، لا يمكن أن يكون بأقنوم الابن كائناً مبهماً يتصف بالصفات السلبية دون الإيجابية، لأنه بهذا الأقنوم يكون واضحاً كل الوضوح، ويكون متصفاً أيضاً بكل الصفات الإيجابية اللائقة به منذ الأزل.

(ب) إن اللّه وإن يكن واحداً لا تركيب فيه، لا يمكن أن يكون قد مرّ في أي دور من أدوار التطور ليتجلى لذاته أو يعرفها، لأنه بأقنوم «الابن» يكون متجلياً لها وعارفاً بها كل المعرفة منذ الأزل.

(ج) إن اللّه وإن يكن منـزهاً أزلًا تنزيهاً تاماً عن كل شيء سوى ذاته بسبب تفرّده بالأزلية، لا يمكن أن يكون قد طرأ عليه تغيُّرٌ ما عندما خلق الكائنات، لأنه بأقنوم الابن تكون أعيانها (أو صورها ومثلها، كما يقول أفلاطون) موجودة لديه منذ الأزل، لأن الابن هو صورة اللّه، الذي يعلن ذات اللّه وما بها من أفكار ومقاصد.

ويقيناً إن جميع الكائنات كان لها وجود لدى اللّه (اللاهوت) أزلاً، وذلك من حيث أعيانها أو صورها، لأنه ليس من المعقول أن يكون قد خلقها اعتباطاً أو جزافاً، أو بواسطة فيض صدر عنه بالطبيعة أو الضرورة كما قال بعض الفلاسفة، بل أن يكون قد خلقها بحكمة وفطنة وإرادة حرة طليقة. لكن هل كان من الممكن أن يكون لهذه الكائنات مثل هذا الوجود لو كانت وحدانية اللّه وحدانية مجردة لا صفة لها، أو مطلقة لا عمل لصفاتها أزلاً، أو بتعبير آخر: لو لم يكن متميزاً بما يعلن ذاته وصفاته وأفكاره أزلاً؟ الجواب: طبعاً لا! وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن يكون هناك مجال للاستغراب، إذا أعلن لنا الكتاب المقدس أن وحدانية اللّه هي جامعة مانعة، أي أنه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، وأن جميع صفاته كانت بالفعل أزلاً، وأنه في أقنوم «الابن» الذي يعلن ذات اللّه وصفاته وأفكاره قد خلق كل شيء مما في السموات وما في الأرض (كولوسي ١: ١٦، ١٧)؟!

(د) إن اللّه وإن يكن منـزهـاً أيضاً أزلاً عن العلاقة بغيره تنزيهاً تاماً، بسبب تفرُّده بالأزلية، لا يمكن أن يكون قد طرأ عليه تغيُّر ما عندما دخل في علاقة مع كائنات لم يكن لها وجود من قبل، لأنه بأقنوم «الابن» تكون له بها علاقة أزلاً، لوجود أعيانها أو صورها لديه أزلاً، كما مرَّ بنا.

هذا فضلاً عن العلاقة الأزلية الكائنة بينه وبين ذاته، بسبب جامعية وحدانيته.

(هـ) إن اللّه وإن يكن غير متحيّز بمكـان أو زمـان، الأمـر الذي لا يدع لنا نحن المحدودين مجالاً للاتصال به، لم يستدع الأمر أن يمرّ في تعينات خاصة، أو يخلق وسطاء بينه وبيننا نصل بهم إليه، لأننا في أقنوم «الابن» نستطيع أن نعرفه ونتصل به، ونجد فيه مقصدنا الذي تسكن إليه نفوسنا وتطمئن له قلوبنا.

٤ - الاصطلاح «ابن اللّه» في التوراة:

يظن البعض أن المسيحية هي أول من قال بوجـود أقنوم «الابن» لكن الحقيقة غير ذلك، لأنه بالرجوع إلى التوراة، نرى إشارات واضحة عن هذا الأقنوم. فقد قال الله على فم داود النبي سنة ١٠٠٠ ق.م. عن شخص يجب أن تخضع له كل ملوك الأرض «أنت ابني» (مزمور ٢ :٧)، كما خاطب أجور، أحد رجال اللّه الأتقياء، صديقاً له سنة ٩٥٠ ق.م. قائلاً له بالوحي: «من ثبَّت جميع أطراف الأرض. . . . . ما اسمه وما اسم ابنه، إن عرفت؟» (أمثال ٣٠ :٢-٥). ولذلك كان علماء التوراة يعرفون تمام المعرفة أن للّه ابناً، وهذا الابن هو المعلِن له، أو هو ذاته مُعلَناً وظاهراً، كما ذكرنا في البند الثاني.

٥ - الاصطلاح «ابن اللّه» في الفلسفة:

استنتج بعض الفلاسفة، الذين كانوا يؤمنون باللّه، حتى قبل مجيء السيد المسيح إلى الأرض، أن اللّه أو الـلاهـوت لا يتصل بالعالم مباشرة، بل بواسطة كائن أطلق عليه بعضهم اسم «ابن اللّه»، ولكنهم ذهبوا إلى أن «ابن اللّه» هذا، هو عقل انبثق من اللّه. فقد قال فيلون اليهودي: «اللّه من البُعد عن كل ما يدركه العقل، بحيث لا نستطيع أن نعلم عنـه شيئاً. . . ولذلك فعنايته بالعالم ليست مباشرة، بل تتخذ وسطاء، والوسيط الأول هو اللوغـوس أو «ابن اللّه». أما في العصر الحديث، فقد أدرك معظم فلاسفة المسيحية أن «ابن اللّه» هو «اللّه» أو «اللّه معلَناً» (كما سيتضح في الباب السادس). ومما تجدر ملاحـظته في هذه المناسبة، أن المسيحية لم تقتبس الاعتقاد بوجود «ابن اللّه» من

فيلون، بل أن فيلون اقتبس اعتقاده من التوراة، والمسيحية أتت مكملة للتوراة ومفسرة لنبواتها ورموزها.

٦ - ظهور اللّه لنا في «الابن»:

بما أن هذا الأقنوم هو الذي يُظهر اللّه أو اللاهوت، كان أمراً بديهياً أنه إذا أراد اللّه أن يعلن ذاته يتمّم ذلك بواسطة أقنوم «الابن» لأن اعتزال اللّه عن خليقته، وعدم إعطائه إياها فرصة لتعرفه معرفة حقيقية واضحة، لا يتفق مع الكمال الذي يتصف به. فاللّه الذي لا يُرى ولا يُعرف، يصبح من الميسور لنا رؤيته ومعرفته في هذا الأقنوم. وهذا هو ما حدث فعلاً، فقد ظهر هذا الأقنوم في شخص المسيح، إذ قيل بالوحي: «اللّه لم يره أحد قط. الابن الوحيد الذي هو في حضن الآب، هو خبّر» (يوحنا ١ : ١٨).

وكلمة «حضن» لا يُقصد بها المعنى الحرفي بل الروحي، لأن اللّه ليس له حضن بالمعنى المادي. والمعنى الروحي للحضن هو التوالف والحب والاتحاد، وما يتبع ذلك من الإحاطة بكل الأسرار والمقاصد الباطنية. والآية لا تقول: إن الابن كان في حضن الآب، أو سيكون في حضنه، بل تقول: «الذي في حضن الآب». ومعنى ذلك أن حضن الآب هو مركز «الابن» الدائم. فهو مركزه قبل ظهوره على الأرض، وأثناء وجوده عليها، وبعد انتقاله منها - وهذا دليل واضح على أن وحدة الأقانيم هي وحدة متصلة غير منفصلة.

كما أن كلمة «خبّر» هنا، ترد في اللغة اليونانية بمعنى «كشف» أي «كشف ما أُغلق على البشر فهمه من جهة اللاهوت».

وقيل أيضاً عن المسيح إنه اللّه الظاهر في الجسد (١تيموثاوس ٣ : ١٦)، وإن فيه يحل كل ملء اللاهوت جسدياً (كولوسي ٢ : ٩). وتعبير «ملء اللاهوت» اصطلاح ديني يُراد به التعبير باللغة التي نفهمها، عن اللاهوت في كامله، إن جاز أن نستعمل عبارة «في كامله» مع الـلاهوت. والقول إنه يحل فيه جسدياً هو كما كان يحل فيه روحياً «الابن»

الأزلي، إن جاز أن نستعمل الفعل «يحل» في هذه المناسبة.

وقد أثبتت الحقيقة الواقعة صدق أقوال الوحي، كما يتضح في نهاية هذا الباب.

٧ - أعمال «الابن» الخاصة بنا:

نظراً لأن الأقانيم واحد في اللاهوت، فمن البديهي أنهم يتحدون معاً في القيام بجميع أعماله. ومن الناحية الأخرى، نظراً لأن كل أقنوم متميز عن الآخر، فمن البديهي أيضاً أن يقوم كل منهم بصفة خاصة، بإبراز العمل الذي يتناسب مع أقنوميته. فنرجو ملاحظة ذلك عند التأمل في عمل كل أقنوم من الأقانيم. ولما كان أقنوم «الابن» هو الذي يبرز خصائص اللاهوت ومقاصده، من الوجود غير المنظور إلى الوجود المنظور، إذن لا غرابة إذا علمنا أنه هو الذي خلق العالم ويعتني به (كولوسي ١ : ١٦)، وهو الذي يُظهر عواطف اللّه ومقاصده من نحونا، وهو الذي يرعانا ويدبر أمورنا (متى ٢٨ : ٢٠، عبرانيين ٤ : ١٥، ١٢ : ٦-١٠)، وغير ذلك من الأعمال الخاصة بعلاقة اللّه الظاهرة بنا.

٨ - أقنوميته:

بما أن «الابن» يقوم بالأعمال المذكورة، إذن فهو ليس صفة، بل أقنوم، كما ذكرنا في الباب السابق.

ثانياً - «الكلمة»

يُدعى أقنوم «الابن» أيضاً «الكلمة» فقد قال الوحي عن المسيح إن اسمه «كلمة اللّه» (رؤيا ١٩ : ١٣)، وقال أيضاً عنه «في البدء كان الكلمة، والكلمة **كان** عند اللّه، **وكان** الكلمة اللّه. هـذا **كان** في البدء عند اللّه. كل شيء به **كان**، وبغيره لم يكن شيء مما **كان**» (يوحنا ١ : ١، ٢).

وقد أدرك شيئاً من هذه الحقيقة فيلون الفيلسوف اليهودي، الذي وُلد سنة ٤٠ ق. م، فقد قال إن «الكلمة» هو «ابن اللّه» (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٢٣)، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه كان يستقي آراءه من التوراة، والتوراة كانت قد ذكرت هذا الأقنوم مرة باسم «الابن» ومرة أخرى باسم «الكلمة».

والقول «في البدء كان الكلمة» يختلف في المقصود منه عن كلمة «البدء» الواردة في الآية «في البدء خلق اللّه السموات والأرض» (تكوين ١ : ١)، فانها في التكوين يُقصد بها بدء خليقة اللّه، بينما في يوحنا ١ : ١ يُقصد بها تاريخ سابق لبدء خليقته، أو بتعبير آخر سابق لكل شيء يمكن أن يُتّخذ قياساً للزمن في نظر الناس وغير الناس، لأن هذا هو ما يُستنتج من قول الوحي بعد ذلك «كل شيء به (أي الكلمة) كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان». ولذلك يُقصد بـ «البدء» هنا الأزلية بعينها. ومما يؤكد لنا صحة ذلك (أ) يشهد كل جزء من الكتاب المقدس أن «الابن» أو «الكلمة» أزلي، كما سيتبين بالتفصيل في الباب التالي. (ب) أن الكلمة المترجمة «البدء» هي في الأصل اليوناني «أرخي»، ويُراد بها عادة «قبل أول كل شيء» ولذلك تُرجمت في بعض نسخ الكتاب المقدس الانجليزية (originally) أي «في الأصل» و (in the very beginning) أي «في ذات البدء» أو «في البدء الذي لا بدء قبله». وطبعاً لا مجال للاعتراض على أن معنى «البدء» الوارد في (تكوين ١ : ١)، يختلف عن معنى «البدء» الوارد في (يوحنا ١ : ١)، لأن الكلمة الواحدة تُستعمل أحياناً لأكثر من معنى واحد، ويُفهم كل معنى بالقرينة الملازمة لهذه الكلمة.

مما تجدر ملاحظته في هذه الآيات (أ) أنه لا يقال فيها: في البدء خُلق «الكلمة» أو في البدء وُجد «الكلمة»، بل يقال «في البدء كان الكلمة»، أي أن البدء (أو الأزل) لم يكن، حتى كان «الكلمة» موجوداً، ولذلك فإن البدء هنا ليس هو بدء وجود الكلمة أو ظهوره. وإذا كان الأمر كذلك، فإن «الكلمة» لا يكون منذ الأزل فحسب، بل يكون أزلياً، أو بالحري يكون هو الأزلي، لأنه ليس هناك أزلي إلا واحد لا سواه. (ب) أن العبارة «والكلمة كان عند اللّه» تدل على أن «الكلمة» كان ملازماً للّه أو اللاهوت. وبما أن اللّه

أو اللاهوت لا بدء له، فمن البديهي أن يكون «الكلمة» الملازم له لا بدء له أيضاً. (ج) يختلف الفعل «كان» في الأربع فقرات الأولى، في اللغة اليونانية القديمة عن الفعل «كان» الـوارد في الفقـرتين الأخيرتين. فالأول هو «إين»، ويراد به الكينونة الدائمة أو الوجود الدائم أي «كان ولا يزال»، أما الثاني فهو «اجنتو»، ويُراد به الكينونة التي تمت في الزمان أو الحدوث والصيرورة فيه (Liddel and Scott Dict.) الأمر الذي يدل على أن «الابن» لم يوجد كمخلوق، بل كان موجوداً منذ البدء أو الأزل، ولا يزال موجوداً إلى الآن، كما سيكون موجوداً إلى الأبد. وقد أشار إلى هذه الحقيقة الأستاذ مولر، في كتابه (مختصر تاريخ الكنيسة ص ٢١٨).

«والكلمـة كان **عند** الله» هنا لا يُقصد بها المكانية أو الملكية، بل يُقصد بها الصلة الأزلية التي بين الله (أو اللاهوت) وبين كلمته. وإذا رجعنا إلى اللغة اليونانية القديمة، وجدنا أنه يعبر عن «عند» هذه (بكلمتين) هما «بروس، تون»، ومعناهما كما يقول أساتذة هذه اللغة، يدل على الارتباط والتوافق. ولذلك إذا رجعنا إلى النسخة الإنجليزية مثلاً، وجدنا انه يعبر عنها بكلمة «with» أي «مع» وهي تدل أيضاً على الارتباط والتوافق. وفي اللغة العربية تدل «المعيّة» معنوياً على هذا المعنى بعينه، فنحن نقول مثلاً «الشعب مع الحكومة» بمعنى أنه متوافق معها في أفكارها ومقاصدها.

ومن هذه الآية يتضح لنا أن «الكلمة» هنا ليس كائناً غير الله، بل هو الله، أو بالحري هو أقنوم من أقانيمه.

ولكي نعرف شيئاً عن «الكلمة» هنا، علينا أن نتأمل في النقط الآتية:

١ - معنى الاصطلاح «الكلمة» أو «كلمة الله»:

«الكلمة» بمعنى اللفظ أو العبارة أو المقالة وفي هذه الحالة تكون مؤنثة، وتكون الأفعال والصفات والضمائر الخاصة بها مؤنّثة أيضاً. لكن المراد بـ «الكلمة» هنا، ليس معنى من

هذه المعاني، بل المراد، كما يتبين من نص الآية، هو اللّه ذاته، أو بالحري أقنوم من أقانيمه. ولذلك لا يأتي الفعل المستعمل مع «الكلمة» مؤنثاً بل مذكراً. كما أننا إذا رجعنا إلى اللغة اليونانية، التي هي اللغة الأصلية للعهد الجديد، وجدنا أن اللفظ، المترجم إلى العربية بـ «الكلمة» للدلالة على هذا الأقنوم، هو «لوغوس». و«لوغوس» اصطلاح يوناني يُراد به «المعلِن للّه» أو «العقل المنفِّذ لمشيئة اللّه والقائم بتدبير العالم». أما اللفظ المترجم بـ «الكلمة» للدلالة على «القول» العادي، فهو «لكسيز»، ولذلك ليس هناك مجال للظن بأن كلمة «الكلمة» هنا، يُراد بها معنى من معاني الكلمة العادية.

وإذا رجعنا إلى اللغة العبرية أيضاً، وجدنا بها لفظين مختلفين تُرجما إلى اللغة العربية «الكلمة» وهما «إمرا» و«دابار». والأول مؤنث ومعناه الحرفي «أمر»، ويُراد به «القول» العادي، أما الثاني فمُذكَّر ومعناه الحرفي «تدبير»، ويُراد به «العلم أو المعرفة أو القوة الفعالة غير المنظورة» (قاموس العهد الجديد للدكتور كتل الألماني ج ٤ ص ٩٣). واللفظ الأخير يشبه في معناه لفظ «لوغوس» اليوناني، إلى حدّ بعيد. ومما تجدر الإشارة إليه في هذه المناسبة أن بعض علماء المسلمين قد قال إن «كلمة اللّه» هي العليا، وإن تركيب الكاف واللام والميم (أي الحروف الأساسية للـ «كلمة» بحسب تصريفاتها الممكنة) تفيد القوة والشدَّة (الدين والشهادة ص ١٣٥).

٢ - الفرق بين «الكلمة» و «أثر الكلمة»:

يقول البعض إن كل شيء خُلق بكلمة اللّه، يُدعى كلمة اللّه، ولذلك يظنون أن المسيح دُعي «كلمة اللّه» لأنه حسب رأيهم خُلق بكلمة اللّه. لكن هذا الظن لا نصيب له من الصواب لسببين:

(أ) إن لفظ «الكلمة»، اسم من الأسماء التي يتفرَّد بها المسيح، فموسى لم يُدع «كلمة اللّه»، بل دُعي «كليم اللّه»، وداود لم يُدع «كلمة اللّه»، بل دُعي «نبي اللّه»، وإبراهيم لم يُدع «كلمة اللّه»، بل دُعي «خليل اللّه». وإذا تأملنا سِيَر جميع الرسل والأنبياء، لا

نرى واحداً منهم سُمّي «الكلمة» أو «كلمة اللّه»، حتى أن آدم الذي خُلق بكلمة اللّه رأساً، لم يُدعَ بهذا الاسم أو يلقَّب به.

ونلاحظ أن «الكلمة» ليس لقباً من ألقاب المسيح، بل إنه نفسه هو «الكلمة»، ولذلك لو فرضنا جدلاً أن شخصاً غيره لُقب بـ «الكلمة»، يظل المسيح وحده هو الكلمة الذي لا شبيه له، لأنه هو الذي يعلن اللّه منذ الأزل الذي لا بدء له.

(ب) هناك فرق كبير بين «كلمة اللّه» و «أثر كلمة اللّه»، فالمخلوقات ليست «كلمة اللّه»، بل هي «أثر كلمة اللّه»، لأنها خُلقت بكلمة اللّه، ولذلك ليس هناك شخص عاقل، يقول إن كلاً من الإنسان والحيوان والنبات والجماد، هو «كلمة اللّه». كما أن الكتاب المقدس يفرّق بين «كلمة اللّه» و «أثر كلمة اللّه»، فلا يقول إن الخليقة هي كلمة اللّه، بل يقول إنها خُلقت بـ «كلمة اللّه» (مزمور ٣٣ : ٦)، أو بتعبير آخر إنها أثر من آثار «كلمة اللّه».

٣ - السبب في تسمية أقنوم الابن بـ «الكلمة»:

كلنا يعلم أن «الكلمة» هي «لسان حال» صاحبها الذي يعلنه ويظهره. ولذلك لا غرابة إذا كان الوحي قد دعا الأقنوم الذي يعلن اللاهوت منذ الأزل بـ «الكلمة». وقد أشار السيد المسيح مرة إلى هذه الحقيقة، فقال عن نفسه: «الذي رآني فقد رأى الآب» (يوحنا ١٤ : ٩)، كما أشار إليها بولس الرسول بعد ذلك فقال «لأن اللّه الذي قال أن يشرق نور من ظلمة، هو الذي أشرق في قلوبنا لإنارة معرفة مجد اللّه في وجه يسوع المسيح» (٢كورنثوس ٤ : ٦).

ولزيادة الايضاح نقول مثلاً: إن الآية «قال اللّه نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا» تدل على أن اللّه، قبل أن يخلق الانسان، كان له نشاط فكري ذاتي، عبَّر عنه موضوعياً بالقول «وقال اللّه . . . . ». وطبعاً لولا تميُّز اللّه أو اللاهوت بأقنوم «الكلمة» أو الأقنوم

المعبّر، لما كان هناك مجال للإفصاح عن هذا النشاط الفكري الذاتي، ولما كان هناك أيضاً مجال لإبراز أو تحقيق موضوعه.

٤ - حاجتنا الماسة إلى «الكلمة»:

كلنا يعلم أن استيعاب المعاني وإدراكها لا يمكن أن يتم إلا اختيارياً، فمثلاً إذا حدثنا شخص عن الرحمة أو العدالة، فإن هذه أو تلك تظل معاني غير مفهومة ولا مدْرَكة لديه، حتى يعبّر عن كل منهما تعبيراً اختيارياً. وعلى هذا القياس، مع الفارق الذي لا بد منه، نقول: لو كان اللّه قد اقتصر في إعلانه عن نفسه، على الكلام الذي كان يُوحي به إلى أنبيائه، لما كان هذا بكافٍ لنعرفه المعرفة الصحيحة، لأننا لقصورنا الذاتي لا نستطيع أن ندرك مثلاً من هو اللّه في قداسته المطلقة أو محبته المطلقة، مهما بلغت الدقة في وصفه، لأن إدراكنا محدود، والمحدود لا يدرك إدراكاً كافياً أي معنى من معاني غير المحدود.

وتـطبيقاً على هذه الحقيقة نقول: لو كان اللّه قد اكتفى مثلاً بالإعلان أنه لقداسته المطلقة يكره الخطيئة كراهية مطلقة، لما كان من الممكن لأي إنسان منا أن يدرك المعنى المتضمن في هذه القداسة، حتى يعبّر عنها موضوعياً. ولذلك كان من الضروري لنا، أن يتجلى اللّه في «الكلمة» ليفصح لنا عن غير المفهوم أو غير المدرَك، فينقله من المعنى المطلق إلى الفعل الاختباري. وهذا ما حدث فعلاً. ولذلك استطعنا بواسطة «الكلمة» أن ندرك أن من حفظ كل وصايا اللّه، وإنما عثر في واحدة، فقد صار مجرماً في الكل، وأن الغضب الباطل هو القتل بنفسه، وأن نظرة الاشتهاء هي الزنا بعينه، وأن السباب جريمة تستحق عذاباً أبدياً، وأن مجرد التفكير في الإثم هو شرٌّ كاقترافه تماماً، ولذلك فإن هذا التفكير يحرم صاحبه من الاتصال باللّه والتمتع به. لا بل وأدركنا أن عدم فعل الخير خطيئة كفعل الشر تماماً (يعقوب ٤ : ١٧، متى ٥ : ٢١، ٢٣، ٢٨، ١٥ : ١٩).

وكذلك لو كان اللّه قد اكتفى بإعلان أنه يحبنا محبة مطلقة، لما كان من الممكن لأي إنسان منا أن يدرك المعنى المتضمن في هذه المحبة. ولكن عندما ظهر «الكلمة» بيننا،

استطعنا أن ندرك شيئاً عن هذه المحبة، فقد رأيناه يقابل عدواننا بالمحبة، وتمرُّدنا بالشفقة، وإساءتنا بالإحسان، وخطايانا بالصفح والغفران. وعلى الرغم من جحودنا وعدم تقديرنا لأعماله هذه، لم يكلّ من خدمتنا أو الاهتمام بأمورنا أو مواساتنا في ظروفنا. فكان يشفي مرضانا، ويقيم موتانا، ويشبع الجياع منا، كما كان يبكي مع الباكين ويفرح مع الفرحين، وأخيراً بذل نفسه فدية عنا حباً بنا وعطفاً علينا، لننجو بقبولنا إياه من قصاص الخطيئة المخيف، وننعم بالحياة الأبدية التي نتوق إليها. هذه الأمور لم نكن نصدقها أو يصدقها غيرنا، لولا أنه ظهر بيننا وحققها بوضوح لنا.

فبالكلمة، وبه وحده، استطعنا أن نعرف أن «اللّه محبة» (١يوحنا ٤ : ٨)، واستطعنا تبعاً لذلك أن نحبه ونتوق إليه، ونجد لذّتنا في طاعته والتعبُّد إليه، كما استطعنا بنعمته فينا أن نكره ليس الخطايا الكبيرة فحسب، بل وجميع الأعمال والأفكار والأقوال التي لا تتفق مع قداسته (١يوحنا ٥ : ١٨). فضلاً عن ذلك لم يعد اللّه، الإله المحفوف بالغموض والإبهام، كما كنا نتصوره من قبل، بل الإله المعروف لقلوبنا والمدرِك لنفوسنا، الذي نستطيع بنعمته أن نتصل به ونتوافق معه في أفكاره وصفاته، في هذا العالم والعالم الآخر أيضاً، وهذه هي عين الحياة، والحياة الأبدية.

٥ - اصطلاح «الكلمة» في التوراة:

يظن البعض أن المسيحية هي أول من قال بوجود «الكلمة»، لكن الحقيقة غير ذلك. لأننا إذا رجعنا إلى التوراة، وجدنا بها آيات كثيرة تشهد عن وجوده، وعن قيامه بالأعمال التي لا يقوم بها إلا اللّه. فمثلاً جاء بها: «بكلمة الرب صُنعت السموات» (مزمور ٣٣ : ٦)، وأيضاً: «أرسل اللّه كلمته فشفاهم» (مزمور ١٠٧ : ٢٠). أما سليمان الحكيم، فكان يعبر عن هذا الأقنوم باصطلاح آخر، يدعوه «الحكمة»، والحكمة والعقل والكلمة، شيء واحد بالنسبة إلى اللّه. ولذلك كان يشهد أنها منذ الأزل، وأنها تحيي النفوس وترشدها إلى الحق (أمثال ٨ : ٣٢-٣٦).

٦ - اصطلاح «الكلمة» في الفلسفة:

كان الفلاسفة الذين يؤمنون بالله، في كل مذهب من المذاهب، يعتقدون أن العالم خُلق بالعقل أو الحكمة أو الكلمة، كما يتضح مما يلي:

(أ) عند الأمم الشرقية القديمة: كان قدماء المصريين يعتقدون أن فتاح إلههم هو الفؤاد، وأن «كلمته» هي الخلق والتكوين (أو قوة الخلق والتكوين). وكان الفرس يقولون إن الله خلق العالم بـ «الكلمة»، وأن الروح بعد مفارقتها للجسد ترقى سبع درجات حتى تعرف «كلمة الله» الخالقة.

(ب) عند اليونان: قال هيرقليطس إن «الكلمة» هي الروح الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة، وهي أيضاً مبدأ الحياة والإرادة الإلهية التي يخضع لها كل ما في الوجود، ولذلك فإن جميع أعمال الله تُنسب إليها. وقال أيضاً أن الدين الحق، هو مطابقة الفكر الإنساني «للكلمة».

وقال انكساغوراس إن «الكلمة» هي العقل الإلهي أو القوة المدبرة للكون، وهي الواسطة بين الذات الإلهية والعالم، وقال أيضاً إن العامل في الطبيعة هو «الكلمة»، وهو عليم بكل شيء، متحرك بذاته لا بواسطة. وهو جوهر مجرَّدٌ لا تركيب فيه، خالد، واحد لا يتعدد. وهو الله، أو الصلة بين الله والعالم، أو الله في علاقته مع العالم.

وقال زينون إن العقل الحق أو «الكلمة» هو المدبر للكون، وهو الذي يمدّ العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم.

(ج) عند اليهود: قال فيلون إن «الكلمة» هو البرزخ أو الصلة بين الله والعالم وهو الوسيط الأول والصورة الإلهية وحقيقة الحقائق، وبدونه لا تستطيع نفوس البشر أن تصعد إلى الله أو تتصل به.

(د) عند المسيحيين: قال القديس بطرس الأول إن «الكلمة» هو حلقة الاتصال بيننا

وبين اللّه، فبدونه لا نستطيع أن نعرفه أو نقترب إليه. وقال القديس الكسندر الأول إن «كلمة اللّه» هو صورة اللّه غير المنظور، ولذلك فهو الذي يعلنه ويظهره. وقال القديس انسلموس بهذا المعنى عينه إن «أقنوم الكلمة» هو الذي يعلن اللّه ويظهره. وقال القديس توما الأكويني إن «أقنوم الكلمة» هو الذي خلق العالم بأسره.

(هـ) عند المسلمين: قالت الأشاعرة إن «كلمة التكوين»، شخصية لها قوة الخلق والتكوين، وبواسطتها تعمل الإرادة الإلهية عملها. فاللّه لم يخلق ابتداءً بل بواسطة، وهذه الواسطة هي «كلمته»، وبذلك أسندت الأشاعرة الخلق والتدبير، كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي، إلى شخصية أخرى غير اللّه.

أما المسيحيون فيسندون الخلق إلى «الكلمة»، لأنهم يعتقدون أنه هو اللّه، أو بالحري أقنوم من أقانيمه.

وقال الإمام الغزالي ما ملخصه: إن «المُطاع» الوارد ذكره في الآية «مُطاع ثم أمين»(التكوير ٢١) موجود غير الذات الإلهية المنزّهة. وهو يحرّك الأفلاك ويدبّر الكون، وعن طريقه يتوصّل العبد إلى معرفة الموجود المنزّه عن كل ما أدركه البصر والبصيرة. وهذا الموجود «أي المُطاع» ليس هو اللّه، ولكنه أيضاً ليس شيئاً غير اللّه، بل إن نسبته إلى اللّه، هي نسبة الشمس إلى النور المحض. وهو أيضاً العقل الإلهي الظاهر أثره في الوجود، والذي به يتصل الإنسان بواسطة الوحي والإلهام - فيكون «المُطاع» لذلك، هو اللّه متجلّياً أو معيّناً أو عاملاً وفاعلاً، أو كما يقول المسيحيون: هو «أقنوم الكلمة».

وقالت الإسماعيلية الباطنية والقرامطة إن «القطب» أو «الهُوَ» أو «الكلمة» هو أداة الخلق في الكون، ومنبع العلم الباطني والوحي.

وقال ابن العربي ما ملخصه - (ما بين قوسين هو من عندنا للتوضيح) - : إن «القطب» هو الأصل الذي يُستمَد منه كل علم إلهي، ويُدعى حقيقة الحقائق (بالنسبة

إلى كل ما هو فانٍ وزائل)، ويُدعى الكتاب (بالنسبة إلى إلمامه بكل شيء في الوجود)، ويُدعى العقل الأول أو الروح الأعظم (بالنسبة إلى كونه المبدع لكل شيء). وهو باطن الألوهية والألوهية ظاهره. (قال ابن العربي في موضع آخر إن باطن اللّه وظاهره هما واحد، لأنه هو عين ما بطن وعين ما ظهر) وهو الحق أو اللّه متجلّياً لا في زمان أو مكان معيّن. وهو العقل الإلهي الذي هو عين الذات لا غيره، وبه لا بذاته يعقل الحق نفسه. وهو أول تجلٍّ للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق، وأول صورة ظهر فيها الحق وخاطب نفسه، وهو لا يقبل التعريف أو التحديد، وهو العلم الإلهي، بمعنى أنه العلم والعالم والمعلوم، وهو كمال محض، وتُعزَى إليه قوة الخلق والتدبير، لأنه الواسطة بين اللّه والعالم، فيكون «القطب» إذن، هو بمثابة «أقنوم الكلمة» عند المسيحيين.

قبل ظهور ابن العربي بألف سنة تقريباً، كان الكتاب المقدس قد دعا المسيح، «الحامل لكل شيء»، و«الذي فيه وبه وله خُلق الكل»، و«صورة اللّه الذي يعلن اللّه»، و«الحق»، و«الحياة» (أفسس ٤ :١٣، كولوسي ١ :١٥، ١٦، ويوحنا ١٤ :٦).

وبالطبع لا يقصد ابن العربي بهذا الكائن أقنوم «الكلمة» أو بتعبير آخر السيد المسيح، بل يقصد به «الحقيقة المحمدية»، وقد أشارت كثير من الكتب الدينية أيضاً إليها، فجاء بها: «مكتوب على باب الجنة قبل أن تُخلق السموات والأرض بألف سنة، لا إله إلا اللّه، محمد رسول اللّه» و«لما خلق تعالى العرش، كتب عليه بقلم من نور، طول القلم ما بين المشرق والمغرب، لا إله إلا اللّه، محمد رسول اللّه» (الاتحافات السنية بالأحاديث القدسية ص ١٧٣ و ١٨٧)، و«قال تعالى يا محمد جعلت اسمك مع اسمي يُنادى به في جوف السماء» (الاسراء معجزة كبرى ص ٤٧)، و«لما تعلقت إرادة الحق تعالى بايجاد خلقه، أبرز الحقيقة المحمدية من أنواره، ثم سلخ منها العوالم كلها. وما زال ينتقل الزمان حتى ظهر محمد صلى اللّه عليه وسلم بكليته جسماً وروحاً»، و«لما خلق اللّه آدم عليه السلام ألهمه أن قال: يا رب، لِمَ كنيتني أبا محمد؟ فقال له تعالى: يا آدم، ارفع رأسك، فرفع رأسه. فرأى نور محمد صلى اللّه عليه وسلم في سرادق العرش. فقال: يا رب ما هذا

النور؟ فقال: هذا نور نبي من ذرّيتك اسمه في السماء أحمد وعلى الأرض محمد. لولاه ما خلقتك ولا خلقت سماءً ولا أرضاً، ولذلك يناجيه الشاعر قائلاً:

عالم الإجمال أنت بحره   كان كل الخلق فيك مُجْمَلا
كل موجود فأنت سرُّه   وبأمر اللّه منك فُصِّلا

ولذلك أيضاً يوصف محمد بأنه «بحر علم اللّه» و«نور عرش اللّه» و«أفضل خلق اللّه» و«أول خلق اللّه» (الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية ص ١-١٥، والاسراء معجزة كبرى ص ١١، ١٨، ٣٥، والدين والشهادة ص ١٨٢). وإذا كان الأمر كذلك، كانت «الحقيقة المحمدية» في نظر الفلاسفة المسلمين، تشبه إلى حد ما أقنوم «الكلمة» في نظر المسيحيين.

ويقـول بعض العلماء إن ابن العربي قد اقتبس آراءه من المسيحية، ويقول البعض الآخر إنه اقتبسها من مصادر إسلامية، ولكل من الفريقين أدلته وبراهينه. ولكن الحقيقة التي لا يختلف فيها اثنان، هي أن ما قاله ابن العربي عن الحقيقة المحمدية، يشبه ما قالته الأشاعرة عن «الكلمة»، والاسماعيلية الباطنية والقرامطة عن «القطب»، والامام الغزالي عن «المُطاع»، الأمر الذي يدل على أنهم يعتقدون جميعاً بوجود كائن ما، ليس هو اللّه، ولكنه أيضاً ليس شيئاً سوى اللّه، وهذا الكائن هو الذي يعلن اللّه، ويتمم مقاصده.

هذه هي أقوال الفلاسفة، وهي في جملتها تكاد تكون واحدة، ومنها يتضح لنا ما يلي:

١ - إنهم على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها، قد أجمعوا على وجود كائن ليس هو اللّه، ولكنه أيضاً ليس شيئاً سوى اللّه، لأنه هو الذي يعلن اللّه، ولا يقوم بذلك إلاّ اللّه وحده. وهذا الكائن كمال محض ولا يقبل التعريف أو التحديد، لأنه مجرّد خالد. وهو خالق العالم والمعتني به وصاحب السلطة عليه، وبه وحده نستطيع الاتصال باللّه، لأن

اللّه أو اللاهوت أسمى من أن يُدرَك أو يُدنى منه مباشرة.

٢ - إن من يدعوه فلاسفة الفرس والمصريين بـ «الكلمة» ويدعوه فلاسفة اليونان بـ «اللوغوس» أو «العقل الإلهي»، ويدعوه فلاسفة اليهود بـ «اللوغوس» أو «البرزخ الكائن بين اللّه والعالم»، ويدعوه فلاسفة المسيحيين بـ «الكلمة» أو «العقل الإلهي»، ويدعوه فلاسفة المسلمين بـ «كلمة التكوين» أو «القطب» أو «الكلمة» أو «الهو» أو «المطاع»، هو ما يدعوه الكتاب المقدس «الابن» أو «الكلمة». وقد اختلف الفلاسفة في تحديد شخصية هذا الكائن اختلافاً عظيماً، أما الكتاب المقدس فقد أعلن بوضوح أنه أقنوم الكلمةَ الذي تجسّد في «المسيح»، فقد قال الرسول يوحنا بالوحي: «والكلمة صار جسداً وحلَّ بيننا. ورأينا مجده، مجداً كما لوحيد من الآب، مملوءاً نعمة وحقاً، ومن ملئه نحن جميعاً أخذنا، ونعمة فوق نعمة» (يوحنا ١: ١٤، ١٦)، وقد أثبت الاختبار صدق هذه الحقيقة، كما سيتضح في آخر هذا الباب.

٣ - لم تقتبس التوراة الحقائق الخاصة بـ «الكلمة» من الفلاسفة، لأنها كانت قد أشارت إليه وإلى صفاته وخصائصه وأعماله قبل ظهورهم في العالم، كما أن الإنجيل الذي أتى بعدهم، لا يقصد (كما لم تقصد التوراة من قبل) بـ «الكلمة»، ذات اللوجوس أو العقل الإلهي الذي كانوا ينادون به، بل استخدم فقط من لغتهم واصطلاحاتهم ما اتفق أن كان صحيحاً حسب الحق الإلهي، وذلك لإظهار الحقيقة التي كانوا يجهلونها أو يُلتبَس عليهم فهمها. وكأنه يقول لهم: إن اللوجوس الحقيقي الذي يعلن اللّه غير المُعلَن، والذي به خلق اللّه العالم، والذي عن طريقه نستطيع الاتصال به، ليس مجرد عقل، أو كائناً وسطاً بين اللّه والناس، أو تجلياً انتقل إليه اللّه في دور من الأدوار ليتصل بنا ويصلنا به، إنما هو أقنوم الكلمة الأزلي، أحد أقانيم اللاهوت، لأنه لا يستطيع القيام بهذه الأعمال سواه، ولأن اللّه لا شريك له أو نظير، ولأنه لا يتغير أو يتطوَّر على الإطلاق.

وهذه هي الطريقة التي اتبعها بولس الرسول مع أهل أثينا، فعندما رأى أحد مذابحهم

مكتوباً عليه «لإله مجهول»، قال لهم: «إن الذي تتقونه وأنتم تجهلونه، هذا أنا أنادي لكم به، الإله الذي خلق العالم وكل ما فيه»، (أعمال ١٧: ٢٣، ٢٤). وطبعاً لجأ الرسول إلى هذه الطريقة ليجتذبهم من الأوثان إلى اللّه الحي، مستخدماً اعترافهم بالجهل وسيلة لإرشادهم إلى الحق.

أما الأسباب التي بنى عليها المسيحيون اعتقادهم بأن المسيح هو «ابن اللّه»، أو «الكلمة»، أو «اللّه متجلياً»، فهي:

١ - إن أنبياء العهد القديم ورسل العهد الجديد شهدوا بالوحي عن هذه الحقيقة بآيات واضحة كل الوضوح، في التوراة والإنجيل معاً. أي ليس عند مجيء المسيح إلى الأرض فقط، بل وقبل مجيئه إليها بآلاف السنين أيضاً، كما اتضح فيما سلف، وتدل كل القرائن على أن شهادتهم صادقة كل الصدق.

٢ - إن المسيح وُلد من عذراء، وصعد بجسده حياً إلى السماء، الأمر الذي يدل على أن أصله سماوي لا أرضي (لوقا ١: ٣٤، لوقا ٢٤: ٥١).

٣ - كان المسيح معصوماً من الخطيئة، كما كان كاملاً كل الكمال في سلوكه، والعصمة والكمال للّه وحده. فضلاً عن ذلك، فانه عاش كل حياته على الأرض، دون أن يسعى لاقتناء شيء من متاعها، أو الحصول على شيء من ملذاتها، الأمر الذي يدل على عدم خضوعه لناموس الطبيعة البشرية، الذي يخضع له الناس قاطبة.

٤ - كان المسيح يقوم بالأعمال التي لا يستطيع القيام بها إلا اللّه وحده. فمثلاً كان يقول للأبرص: «أريد فاطهر»، فيطهر (متى ٨: ٣)، ويقول للأعمى أبصر، فيبصر (لوقا ١٨: ٤٢)، ويضع يده على المريض، فيبرأ (متى ٨: ١٥)، ويقول للميت: «قم»، فيقوم (يوحنا ١١: ٤٣، ٤٤)، وينتهر الأمواج والرياح فتهدأ وتسكن (لوقا ٨: ٢٤)، ويمشي على الماء دون أن يغرق (متى ١٤: ٢٨)، ويدخل البيوت والأبوب مغلقة (يوحنا

٢٠ : ١٩)، ويطعم آلاف الناس من أرغفة قليلة (متى ١٤ : ٢٠)، وينبئ سامعيه بكل ما سيحدث في المستقبل القريب والبعيد على السواء (متى ٢٤ : ١٥-٤١).

٥ - أخيراً فان المسيح نفسه قد شهد بكل صراحة أنه هو «ابن اللّه» و «المعلِن للّه» (يوحنا ٩ : ٣٥، ١٤ : ٩، ١ : ١٨)، وأنه الكائن (يوحنا ٨ : ٥٨)، والبداية والنهاية (رؤيا ١ : ٨) والموجود في كل مكان (متى ٢٨ : ٢٠)، والطريق والحق والحياة (يوحنا ١٤ : ٦)، والدّيان للأحياء والأموات (يوحنا ٥ : ٢٥)، كما كان يغفر للناس ذنوبهم (مرقس ٢ : ٥)، ويقبل منهم العبادة والسجود (متى ١٤ : ٣٣)، والاعتراف بأنه الرب والإله (يوحنا ٢٠ : ٢٩)، وبذلك قد وضع نفسه موضع اللّه ذاته. وكانت النتيجة المباشرة لتصرفه هذا، أن عرَّض نفسه ليس للاضطهاد فحسب، بل وللصلب أيضاً. وبما أنه لا يضع ذاته في هذا الموضع من دون اللّه، إلا كل دعيٍّ راغبٍ في العظمة الدنيوية، ولا يعرّض نفسه للاضطهاد والموت، بسبب شهادة يعلم قبل غيره أنه ليس لها نصيب من الصواب، إلا كل مستهتر فاقد للوعي والإدراك. وبما أن المسيح كان على العكس، متواضعاً كل التواضع، وحكيماً كل الحكمة، ومحتقِراً للعظمة الدنيوية كل الاحتقار، كما كان طول حياته على الأرض في منتهى اليقظة والانتباه، والتدقيق التام في كل أقواله وأعماله، لذلك لا شك في أنه كان صادقاً في شهادته عن نفسه كل الصدق.



الفصل الثاني

«الآب»

تُنطق كلمة «الآب» في الأصل، بالمدَّة وليس بالهمزة. وكون «الآب» هو «الآب» منذ الأزل الذي لا بدء له، دليل واضح على أن «الابن» هو «الابن» منذ الأزل الذي لا بدء له أيضاً، لأنه ليست هناك «أبوّة» إلا ومعها «بنوَّة». وإذا كان الأمر كذلك فان «الابن» لا يكـون مولـوداً من الآب أو مخلوقاً به، بل يكون واحداً معه في الازلية، أو بالحري في اللاهوت، بكل خصائصه وصفاته.

١ - السبب في تسميته بـ «الآب»:

لنعرف ذلك، يجب أن نعرف أولاً أن هناك فرقاً كبيراً بين «الوالد» و «الأب»، فقد يكون هناك والد مجرد من كل معاني الأبوّة، وقد يكون هناك شخص تتجمع فيه كل معاني الأبوة دون أن يكون له أولاد مولودون منه. فالتوالد إذن حالة جسدية، بينما الأبوة حالة روحية. لذلك لم يطلق الوحي مرةً على «الآب» اسم (الوالد: parent)، ولا على الابن اسم (ولد الله: God's child)، بل أطلق على الأول دائماً أبداً اسم (الآب: father) وعلى الثاني دائماً أبداً اسم (الابن: son). كما أنه لم يبدأ بإطلاق هذين الاسمين عليهما عند ولادة المسيح من العذراء، أو في أي زمن من الأزمنة السابقة لولادته منها، بل أطلق على كلٍّ منهما اسمه الخاص به، منذ الأزل السابق لكل زمن، الأمر الذي يدل على أن الآب لم يكن سابقاً للابن، ولا الابن كان لاحقاً للآب، ولذلك ليس هناك مجال للشك، في أن معنى الأبوة هنا، هو المعنى الروحي وحده.

وبما أن الكتاب المقدس ينصّ على أن اللّه روح لا أثر للمادة فيه، وأنه لا يلد، وأنه لا شريك له أو نظير، وأنه ليس قبله أو بعده إله، وأنه ثابت لا يزيد أو ينقص على الإطلاق، إذن فمن المؤكد أنه لا يُراد بأقنوم «الآب»، «أب» بالمعنى الحرفي الذي يتبادر إلى ذهن

الإنسان الجسدي بل «أب» بالمعنى الروحي، الذي يتوافق مع روحانية اللّه وخصائصه السامية الأخرى. والمعنى الروحي للأبوة بالنسبة إلى اللاهوت هو (كما يتضح من الكتاب المقدس) المحبة الباطنية. وتسميته بـ «الآب» لهذا السبب ليست بالأمر الغريب، إذ أنها تتوافق مع الحقيقة المعلومة لدينا من بعض الوجوه، لأن الأبوَّة في لغتنا البشرية تدل (فيما تدل عليه) على المحبة الباطنية السامية، ومحبة مثل هذه تليق باللّه، وبه وحده، لأن محبته لا يحدّها حدّ، كما أن ذاته لا يحدّها حدّ.

وتُستعمل كلمة «الآب» في غير معناها الحرفي، ليس في هذا الموضع فحسب، بل وفي مواضع كثيرة أيضاً، فنحن نقول عن شخص إنه أبو الفقراء أو أبو الخير، للإشارة إلى صفة من صفاته، أو عمل من أعماله. لكن معنى «الآب» هنا، يختلف كل الاختلاف عن هذين المعنيين، وعن غيرهما من المعاني، ولذلك ليس هناك مجال للظن بأنه دُعي بهذا الاسم لأنه أنجب أقنوم «الابن»، أو لأنه ذو فضل عليه، أو لأنه أقدم منه، أو غير ذلك من المعاني البشرية التي تخطر بذهن الإنسان الجسدي، لأن الوحي ينص على أن «الآب» واحد مع «الابن» في اللاهوت بكل صفاته وخصائصه. فقد قال الابن: «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠: ٣٠)، كما أنه عندما سأله تلميذه فيلبس: «يا سيد أرنا الآب وكفانا»، قال له: «أنا معكم زماناً هذه مدته، ولم تعرفني يا فيلبس! الذي رآني فقد رأى الآب، فكيف تقول أنت أرنا الآب! ألست تؤمن أني أنا في الآب والآب فيَّ!». ثم قال لتلاميذه جميعاً: «صدقوني أني في الآب والآب فيَّ، وإلا فصدقوني لسبب الأعمال نفسها» (يوحنا ١٤: ٨-١١). ولو لم يكن المسيح واحداً مع الآب في اللاهوت، لأجاب فيلبس إن الآب لا يُرى، لأنه اللّه غير المنظور، والمسيح رسوله الذي أتى إلى العالم ليخبر الناس عنه... لكن رده بالصيغة المذكورة، لا يدع مجالاً للشك في أنه واحد مع الآب في اللاهوت، كما ذكرنا.

فأسماء الأقانيم، كما قلنا فيما سلف، هي أسماء إلهية روحية خاصة باللّه دون سواه، والغرض الوحيد منها، هو الإعلان عن أنه جامع لكل الصفات والخصائص اللازمة لكماله

واستغنائه بذاته أزلاً، ووجود علاقات متكاملة بينه وبين ذاته حينذاك، دون أن يكون هناك تركيب في ذاته أو يكون هناك شريك معه.

٢ - المحبة الأزلية بين «الآب» و«الابن»:

قال «أقنوم الابن» مرة، عندما كان بالجسد على الارض، في خطاب له مع «الآب»: «لأنك أحببتني قبل إنشاء العالم» (يوحنا ١٧ : ٢٤). وبذلك كشف لنا عن سر من الأسرار التي كانت في اللاهوت، أو بالحري، بين أقانيم اللاهوت، قبل خلق أي شيء في الوجود، أو بتعبير آخر في الأزلية السحيقة التي لا يعرف الفلاسفة عن اللّه (أو غيره) شيئاً فيها، فوصفوها بالغيب، ووصفوا اللّه فيها باللاتعيُّن والعُزلة والتجرُّد من كل علاقة. لكن في هذه الأزلية السحيقة المجهولة لديهم، أعلن لنا «الابن» أن المحبة كانت متبادلة بين «الآب» وبينه. ولا شك أنها كانت متبادلة، وعاملة وقتئذ بكل كمالها، كما تعمل في جميع الأوقات، لأن صفاته ثابتة كاملة، وغير قابلة للزيادة أو النقصان.

٣ - تبادل المحبة بين الأقانيم الثلاثة:

ومما تجب ملاحظته في هذه المناسبة، أن الوحي لا يسند المحبة إلى أقنوم أو أقنومين، بل إلى الثلاثة أقانيم معاً، أو بالحري إلى اللّه أو اللاهوت في ذاته، فقد قال «اللّه محبة» (١ يوحنا ٤ :٨)، ومعنى ذلك أن اللاهوت الذي هو جوهر كل أقنوم، وجوهر الأقانيم معاً، هو محبة. ولذلك فإن «الآب» يحب «الابن»، و «الابن» يحب «الآب» (يوحنا ١٤ : ٣١)، والروح القدس هو روح المحبة (رومية ١٥ : ٣٠، ٢ تيموثاوس ١ : ٧). وتبادل المحبة بين الأقانيم، دليل على التوافق التام بينهم، أو بتعبير آخر على التوافق التام بين اللّه وذاته، الأمر الذي يلائم كماله كل الملاءمة.

لكن الوحي يدعو أحد الأقانيم بـ «الآب» لأن أقنوميته تُبْطن كل معاني المحبة في اللّه، ويدعو أقنوماً آخر بـ «الابن» لأن أقنوميته تظهر كل معاني المحبة في اللاهوت،.ولذلك فان

كلاً من الأبوّة والبنوّة، هي نسبة إلهية أزلية روحية، ليس لها نظير في العالم على الإطلاق.

ويدعو الوحي أقنوماً آخر بـ «الروح القدس» أو «روح المحبة» (رومية ١٥ : ٣٠). ولذلك فهو الذي يسكب محبة اللّه في قلوبنا (رومية ٥ : ٥)، وحتى نستطيع إدراكها والافادة منها، لأننا من تلقاء أنفسنا لا نستطيع إلى ذلك سبيلاً بسبب قصورنا الذاتي. والروح القدس هو مجرَى محبة اللاهوت المقدسة وحاملها.

وبما أن المحبة متجلية في الآب للابن، وفي الابن للآب، وأن الروح القدس هو روح المحبة وحاملها، لذلك لا جدال في أن اللّه كامل كل الكمال، ومستغنٍ بذاته كل الاستغناء، منذ الأزل الذي لا بدء له، لأن حياة المحبة هي في الواقع أسمى نوع من أنواع الحياة، ومن يحياها لا يشعر أنه في حاجة إلى شيء على الإطلاق، لأن المحبة هي «رباط الكمال». ومن هذا يتضح أن خلق اللّه للعالم لم يكن نتيجة لشعوره بحاجة إلى إظهار ذاته أو استثمار صفاته، كما قال بعض الفلاسفة وعلماء الدين، لكنه شاء منذ الأزل (والمشيئة إحدى الصفات العاملة فيه أزلاً، لأن وحدانيته هي وحدانية جامعة مانعة)، ألا تكون محبته أمراً ذاتياً لا ينعم بها سواه، بل أن يعبّر عنها في صورة خارجية موضوعية، فينعم بها غيره أيضاً، لأن هذا هو ما يتوافق مع خصائص المحبة الإيثارية التي يتصف بها، ولذلك قام بخلق الكائنات حسب مقاصده الأزلية من نحوها. وإذا كان من المحال أن يكون غرض اللّه من الخلق هو إظهار ذاته واستثمار صفاته، لأنه كامل كل الكمال في ذاته وصفاته، ومستغنٍ كل الاستغناء عن كل شيء سواه، ألا تكون عقيدة التثليث، التي تبيّن أن الخلق كان نتيجة طبيعية للمحبة الكائنة بين اللّه وذاته أزلاً، هي عقيدة صادقة تتفق مع كماله كل الاتفاق؟!

فأبوة الآب للابن، لا يُراد بها إذن أن الآب أفضل من الابن مقاماً، أو أقدم منه زماناً، بل يراد بها التعبير باللغة التي نفهمها عن نسبة من نسب المحبة السامية الكائنة بينهما، فأقنوم «الآب» يبطن محبة اللاهوت التي لا حد لها، وأقنوم «الابن» يعلن هذه المحبة

ويظهرها بتمامها، لأنه واحد مع الآب في اللاهوت. ولذلك دُعي المسيح «ابن محبة اللّه» (كولوسي ١ :١٣). وهذا الاسم فضلاً عن دلالته على أن المسيح هو المعلِن لمحبة اللّه، فانـه يدل أيضـاً على أن بنوته للّه هي بنوة روحية محض، لا يُراد بها سوى إعلان اللّه واظهاره، كما ذكرنا في فاتحة هذا الكتاب.

٤ – أبوة الآب للمؤمنين:

وقد شاء اللّه في نعمته ومحبته اللتين لا حد لهما، أن يدعو المؤمنين الحقيقيين به أبناءً وأولاداً له فقال يوحنا الرسول لهم: «انظروا أية محبة أعطانا الآب، حتى نُدعَى أولاد اللّه! من أجل هذا لا يعرفنا العالم، لأنه لا يعرفه» (١يوحنا ٣ :١).

وهذا يرينا أن الإيمان الحقيقي باللّه، ليس هو مجرد الاعتراف بوجوده، أو معرفة صفاته وأعماله، أو محاولة الخضوع لوصاياه وأحكامه، بل هو الإدراك الروحي له الذي لا يتأتى إلا بمعرفة ذاته. وهذه بدورها لا تتأتى إلا عن طريق «الابن» لأنه هو الذي يعلن ذات اللّه. ولذلك فالاتحاد الروحي بـ «الابن» والخضوع التام له بواسطة عمل الروح القدس في القلب، هو السبيل لمعرفة اللّه، وبالتالي هو السبيل للايمان به إيماناً حقيقياً. ولذلك قال الوحي عن «الابن»: «وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطاناً أن يصيروا أولاد اللّه، أي المؤمنون باسمه» (يوحنا ١ :١٢)، وقال له المجد عن نفسه: «أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي» (يوحنا ١٤ :٦).

ولـولا ذلـك، لكنا ننظر إلى اللّه، كما لو كان فقط الكائن المتعالي عنا، المترفع عن الاتصال بنا، والذي لا عمل له سوى تسجيل خطايانا ليعاقبنا عليها يوم الدين، ولكنّا لا نحيا تبعاً لذلك إلا حياة القلق والخوف، دون أن يخطر ببالنا أنه من الممكن أن يكون لنا أو لغيرنـا حق الاقـتراب إليه والتمتع به، بالحرية التي يتمتع بها الأبناء بأبيهم الطيب الصـالح. نعم كنا نخشى بأسه وسلطانه، ونعمل كل ما نعتقد أنه كاف لاسترضائه، وجلب غفرانه ورضوانه، لكن كنا لا نعرف كيف نتمتع بحبه وحنانه، أو ننعم بالاتصال

به والتوافق معه في صفاته وأفكاره، بل وكنا لا نضمن ونحن بشر خطاة، أن يكون لنا نصيب في سمائه الطاهرة.

وقال بولس الرسول للمؤمنين: «ثم بما أنكم أبناء، أرسل اللّه روح ابنه إلى قلوبكم، صارخاً: يا أبا الآب» (غلاطية ٤ : ٦). وليس معنى ذلك أنهم أصبحوا واحداً مع الابن في أقنوميته، أو في نسبته الفريدة مع الآب. كلا، بل إنهم يُعتبرون فقط أولاداً للّه، بسبب إيمانهم القلبي بـ «الابن» واتحادهم الروحي به. فهم أبناء بالتبني والنعمة، أما هو فابن بجوهره وحقه الذاتي غير المكتسَب، ولذلك فإنهم مع تمتعهم بهذا الامتياز، لا يزالون كما كانوا من قبل إيمانهم واتحادهم به، خَلْق اللّه وعبيده، ولا يزال هو بالنسبة لهم، خالقهم وسيدهم.

وكلمة «آبا» أرامية، وهي اللغة التي كانت متداولة في فلسطين أثناء القرون الأولى للمسيحية. ونظراً لشيوع استعمال هذه الكلمة بين المسيحيين وقتئذ، نُقلت بحرفيتها إلى اللغة اليونانية وغيرها من اللغات، وكُتب معناها بعدها، فمعنى هذه الآية إذن، هو فقط «صارخاً أيها الآب». وبهذه المناسبة نقول، إن الأديان قد انقسمت من جهة الاعتقاد بمعاملة اللّه للناس إلى أربعة أقسام. (١) قسم يعتقد أن اللّه يقسو في معاملته مع البشر، فهو الذي يجلب عليهم المتاعب والآلام. (٢) وقسم يعتقد أنه لا يبالي بالبشر، فهو يتركهم وشأنهم في هذه الحياة. (٣) وقسم يعتقد أنه شفوق رحوم، يعطف عليهم ويهتم بهم. (٤) أما القسم الأخير وهو المسيحية، فينادي بأن اللّه لا يعطف على البشر فقط، بل ويحبهم أيضاً، فهو بمثابة الآب الطيب الصالح لهم. وهناك فرق كبير بين العطف والمحبة، فقد يعطف غني نبيل على شرير معوز، فيمده ببعض المال أو الطعام، ولكنه لا يستطيع مع عطفه عليه أن يرحب به في بيته ويجد لذة في السكنى معه، فهذا الغني النبيل يعطف على الشرير المعوز، ولكنه لا يحبه أو يميل إليه. أما اللّه فبرغم خطايانا وحقارة شأننا بالنسبة إليه، لا يعطف فقط علينا، بل ويحبنا أيضاً بمحبة لا حد لها، فقد قال الوحي عنه: «هكذا أحب اللّه العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن

به بل تكون له الحياة الأبدية» (يوحنا ٣ : ١٦). وقال أيضاً: «الذين أحبهم، أحبهم إلى المنتهى» (يوحنا ١٣ : ١)، وأيضاً إنه محبة أبدية أحبهم، ولذلك أدام لهم الرحمة (إرميا ٣١ : ٣) - وهذا هو ما يُنتَظر طبعاً من إله كامل كل الكمال.

٥ - اسم «الآب» في التوراة والفلسفة:

اسم اللّه كـ «الآب»، لم يرد في الإنجيل فقط، بل وفي التوراة أيضاً، فقد خاطبه النبي مرة قائلاً: «والآن يا رب أنت أبونا. نحن الطين وأنت جابلنا. وكلنا عمل يديك» (إشعياء ٦٤ : ٨). لكن بالتأمل في هذه الآية، والآيات المشابهة لها، يتضح لنا أن اللّه لم يكن معروفاً وقتئذ كـ «الآب»، بالمعنى المعروف به في المسيحية، بل كان معروفاً كالآب، بمعنى الخالق والمحسن فحسب، وهو من هذه الناحية أب لكل الناس على السواء. وإذا رجعنا إلى الفلسفة، وجدنا أيضاً أن اسم اللّه «كالآب»، قد استُعمل فيها بمعنى الخالق للعالم والمدبر له والمعتني به، كما كان يُقصَد به في التوراة من قبل.

ولذلك إذا رجعنا إلى تاريخ البشر الذين عاشوا في العهد القديم، لا نجد واحداً منهم كان يتمتع باللّه كالآب، بما في هذه الكلمة من معاني الحب والحنان والنسبة الكريمة السامية، بل كانوا يقشعرون جميعاً من حضرته، بسبب شعورهم بنقائصهم وخطاياهم المتعددة. أما المؤمنون الحقيقيون بالابن، فلهم أن يتمتعوا باللّه، كما يتمتع الأبناء البررة بأبيهم الطيب الصالح، لأنه بفضل إدراكهم الروحي لكفارة الابن وقبولهم إياها، تزول كل مخاوفهم من جهة قصاص خطاياهم، وبفضل عمل الروح القدس في نفوسهم، يحصلون على حياة روحية تؤهلهم للتمتع باللّه والتوافق معه في أفكاره وصفاته.

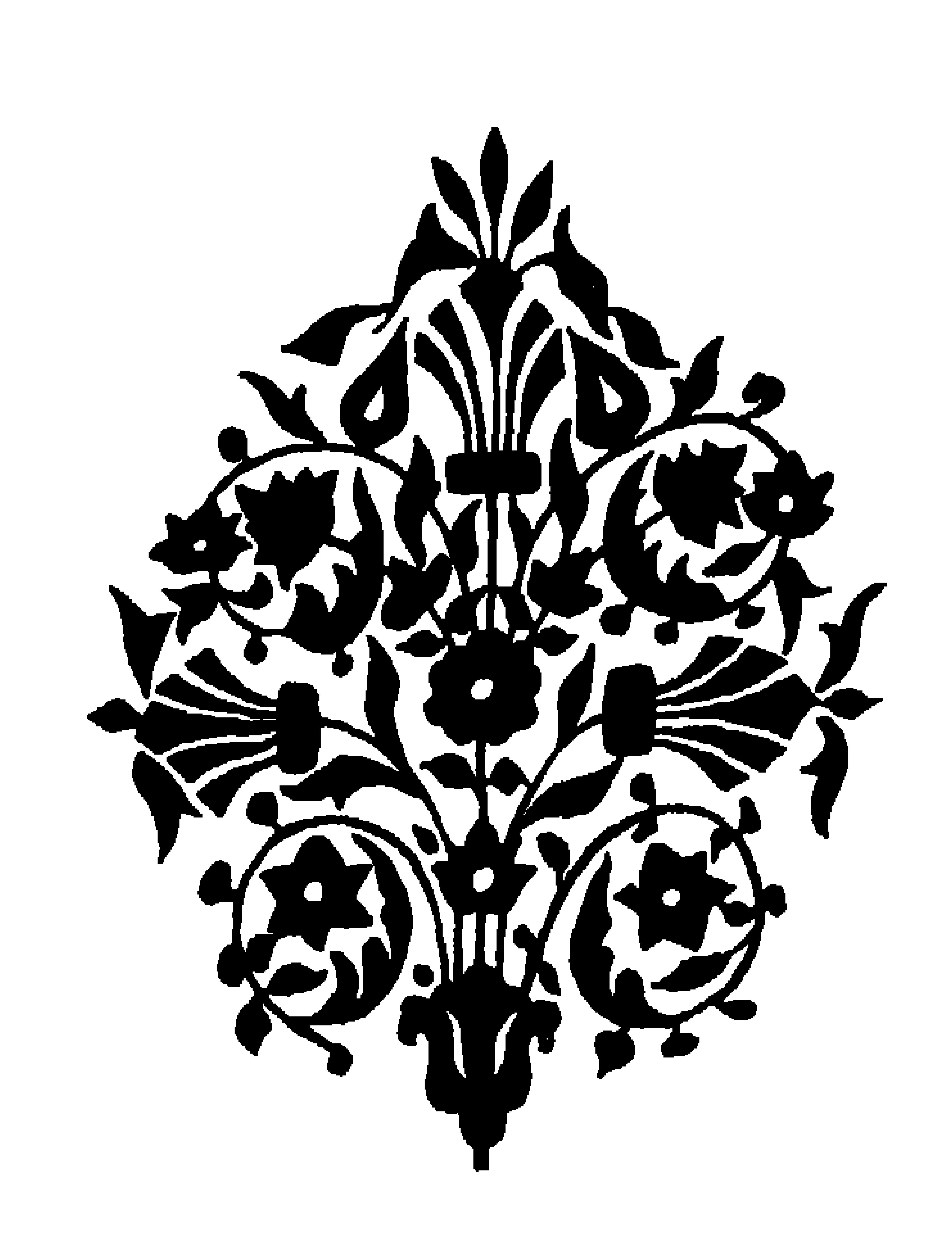
٦ - أعمال الآب الخاصة بنا:

بما أن «الآب»، بوصفه «الآب»، هو الذي يُبْطن محبة اللّه الازلية، لذلك لا غرابة إذا علمنا أنه هو الذي باركنا بكل بركة روحية في السماويات في المسيح، وأنه هو الذي اختارنا

فيه قبل تأسيس العالم، لنكون قديسين وبلا لوم قدامه في المحبة (أفسس ١ : ٣، ٤)، وأنه هو الـذي ولدنا ولادة روحية لرجاء حي (١بطرس ١ : ٣)، وأنه هو الذي أهّلنا لشركة ميراث القديسين في النور (كولوسي ١ : ١٢)، وغير ذلك من الأعمال الخاصة بعلاقة اللّه الباطنية بنا.

٧ - أقنوميته :

وبما أن «الآب» يقوم بالأعمال المذكورة، إذن فهو ليس صفة، بل أقنوم، كما ذكرنا في الباب السابق.



الفصل الثالث
«الروح القدس»

١ - السبب في تسميته بـ «الروح»:

لم يُدْعَ هذا الأقنوم بهذا الاسم لأنه يشبه الروح أو الريح. كلّا، إذ هو مثل الأقنومين الآخَرين، لا شبيه له ولا نظير على الإطلاق. وليس لأنه يتميز عنهما بروحانية الجوهر. كلّا، لأن للأقانيم جوهراً واحداً كما مرَّ بنا، فقد أعلن الوحي بعبارة صريحة أن اللّه (بأقانيمه الثلاثة) هو روح (يوحنا ٤ : ٢٤). وليس لأنه حياة الآب والابن. كلّا، لأن الأقانيم الثلاثة واحد في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته. إنما دُعي بالاسم المذكور، لأنه يقوم بأعمال اللاهوت بوسيلة روحية، أو بوسيلة غير منظورة، كما يتضح من اسمه.

كما أنه لم يوصف بالقدُس لأنه يتميز بالقداسة دون الأقنومين الآخرين. كلا، لأن الأقانيم الثلاثة يتصفون معاً بهذه الصفة، وبكل صفات الكمال الأخرى بدرجة واحدة. ولكنه وُصف بالقُدُس لأنه هو الذي بعمله الروحي في نفوسنا يقدسها ويجعلها في حالة التوافق مع اللّه. ومما يؤكد لنا أنه واحد مع الأقنومين الآخرين في اللاهوت بكل صفاته وخصائصه، أنه لم يوصف بالقداسة فحسب، بل وُصف أيضاً بالأزلية، والوجود في كل مكان، والعلم، والقدرة، وغير ذلك من الصفات التي يتصف بها هذان الأقنومان، كما يتضح بالتفصيل في الفصل التالي.

٢ - أقنوميته:

يظن البعض أن تسمية هذا الأقنوم بـ «الروح»، تدل على أنه مجرّد قوة إلهية يمنحها اللّه لمن يريد، لكن الحقيقة غير ذلك. لأن الوحي يُسنِد إليه الأعمال التي لا يقوم بها إلا الكائن العاقل، مثل الكلام والفحص والإرشاد والتعليم. كما يسند إليه الصفات التي لا

يتصف بها إلا الكائن العاقل، مثل المحبة والصلاح والمشيئة، ولذلك يعلن أن الذين لا يطيعـونه يقفون إزاءه موقفهم إزاء الكائن العاقل، فإنهم في جهلهم يكذبون ويجدفون عليه. وإليك الأدلّة:

قال مرة لبعض الأنبياء والمعلمين: «إفرزوا لي برنابا وشاول للعمل الذي دعوتهما إليه» (أعمال ١٣ : ٢). كما قال السيد المسيح عنه: «وأما متى جاء ذاك روح الحق، فهو يرشدكم إلى جميع الحق... ويخبركم بأمـور آتية»، (يوحنـا ١٦ : ١٣، ١٤)، وأيضاً: «الروح القـدس... يعلمكم كل شيء ويُذكّركم بكل ما قلته لكم» (يوحنا ١٤ : ٢٦)، وقيل بالوحي عن الروح القدس إنه «يفحص كل شيء حتى أعماق اللّه» (١ كورنثوس ٢ : ١٠).

ومكتوب عنه أنه روح المحبة (٢تي ١ : ٧)، وأنه الروح الصالح (نحميا ٩ : ٢٠)، وأنه يوزع المواهب كما يشاء (١كورنثوس ١٢ : ١١).

كما أن حنانيا وسفيرة لمّا لم يقولا الصدق، اعتُبِرا أنهما كذبا عليه (أعمال ٥ : ٣)، واليهود كانوا يُجدّفون عليه (متى ١٢ : ٣١)، إذ كانوا في جهلهم يقولون عنه إنه رئيس الشياطين.

٣ - «الروح القدس» في التوراة والفلسفة:

لم يرد ذكر «الروح القدس» أو «روح اللّه» في الإنجيل فحسب، بل وفي التوراة أيضاً، ومن أول صحيفة فيها فقد قال الوحي عن تكوين الخليقة «روح اللّه يرف على وجه المياه» (تكوين ١ : ٢). كما قال عندما استفحل شر الإنسان في العهد القديم «لا يدين روحي في الإنسان إلى الابد» (تكوين ٦ : ٣)، كما قال على لسان حجي النبي «روحي قائم في وسـطكـم، لا تخافوا» (حجي ٢ : ٥). وقال موسى النبي: «جعل الرب روحه عليهم» (عـدد ١١ : ٢٩). وخـاطب داود النبي المـولى قائلاً: «روحك القدوس لا تنزعه مني» (مـزمـور ٥١ : ١١)، وخـاطبـه مرة أخرى قائلاً: «ترسل روحك فتُخلَق، وتُجدِّد وجه الأرض» (مزمور ١٠٤ : ٣٠).

وإذا رجعنا إلى الفلسفة، وجدنا أن فلاسفة اليونان قد افترضوا أن هناك نفساً للعالم، تحرّكه وتسيّره، أطلقوا عليها اسم «النفس الكلية»، وأن بعض فلاسفة المسلمين قد أطلقوا على «روح القدس» الوارد ذكره في القرآن اسم «الروح الأعظم»، وقالوا عنه إنه غير مخلوق ولا يمكن إدراكه أو حصره، وإنه وجه خاص من وجوه الحق، قام الوجود بذلك الوجه، وهذه الأعمال تشبه من بعض الوجوه أعمال «الروح القدس» الواردة في الكتاب المقدس.

٤ - أعمال الروح القدس الخاصة بنا:

أقنوم «الروح» يقوم بأعمال اللّه بطريقة روحية، وقد ذكرنا فيما سلف طرفاً من هذه الأعمال، ولذلك نكتفي هنا بالقول إنه هو الذي بعث الحياة الجسدية إلى الكائنات الحية (مزمور ١٠٤ : ٣٠)، وهو الذي منح القدرة على التنبؤ وعمل المعجزات للرسل والأنبياء (أعمال ١٩ : ٦)، وهو الذي يساعد المؤمنين على القيام بالصلاة، ويمنحهم المواهب الروحية اللازمة لهم (رومية ٨ : ١٧، ١ كورنثوس ١٢ : ٤-١٢)، وهو الذي يُبَكِت ضمائر الخطاة ويرشدهم في الباطن إلى طاعة اللّه، وهو الذي يعطي من يطيعون صوته حياة روحية، يستطيعون بها الارتقاء فوق أهواء الجسد وشهواته، والسلوك في حالة التوافق مع اللّه في صفاته وأفكاره (يوحنا ١٦ : ٨، غلاطية ٥ : ١٦)، وغير ذلك من الأعمال الخاصة بعلاقة اللّه الروحية فينا.

٥ - مجيئه إلى العالم:

قبل انتقال المسيح من العالم، أوصى تلاميذه ألا يبرحوا أورشليم بعد صعوده عنهم، حتى يحل الروح القدس عليهم (لوقا ٢٤ : ٤٩). وطاعة لهذه الوصية، انتظروا في حالة الاتصال الروحي باللّه والتضرّع المتواصل إليه، فحلَّ عليهم الروح القدس بهيئة واضحة في اليوم العاشر من صعود المسيح عنهم، ومنحهم المواهب الروحية التي هيأتهم للقيام برسالتهم في العالم، كوعد المسيح السابق لهم.

والمقصود بمجيء الروح القدس هو ظهوره، وليس التحرك من مكان إلى مكان.

وهنا يسأل سائل: كيف يكون الروح القدس قد ظهر بعد صعود المسيح بعشرة أيام، وقد كان يعمل في نفوس الأنبياء قبل مجيء المسيح إلى العالم بمئات السنين؟

وللإجابة على ذلك نقول: هناك فرق بين عمل الروح القدس وظهوره، فهو بوصفه أحد أقانيم اللاهوت كان يعمل أزلاً في الخلق وبعد الخلق، مثله في ذلك مثل الأقنومين الآخرين. ولكن ظهوره، مثل ظهور الابن، هو تجليه بهيئة واضحة، ليفتح الباب أمام جميع الناس حتى يستفيدوا من عمله الروحي فيهم، كما أستفادوا من ظهور الابن من قبل، بعمله الفدائي لأجلهم.

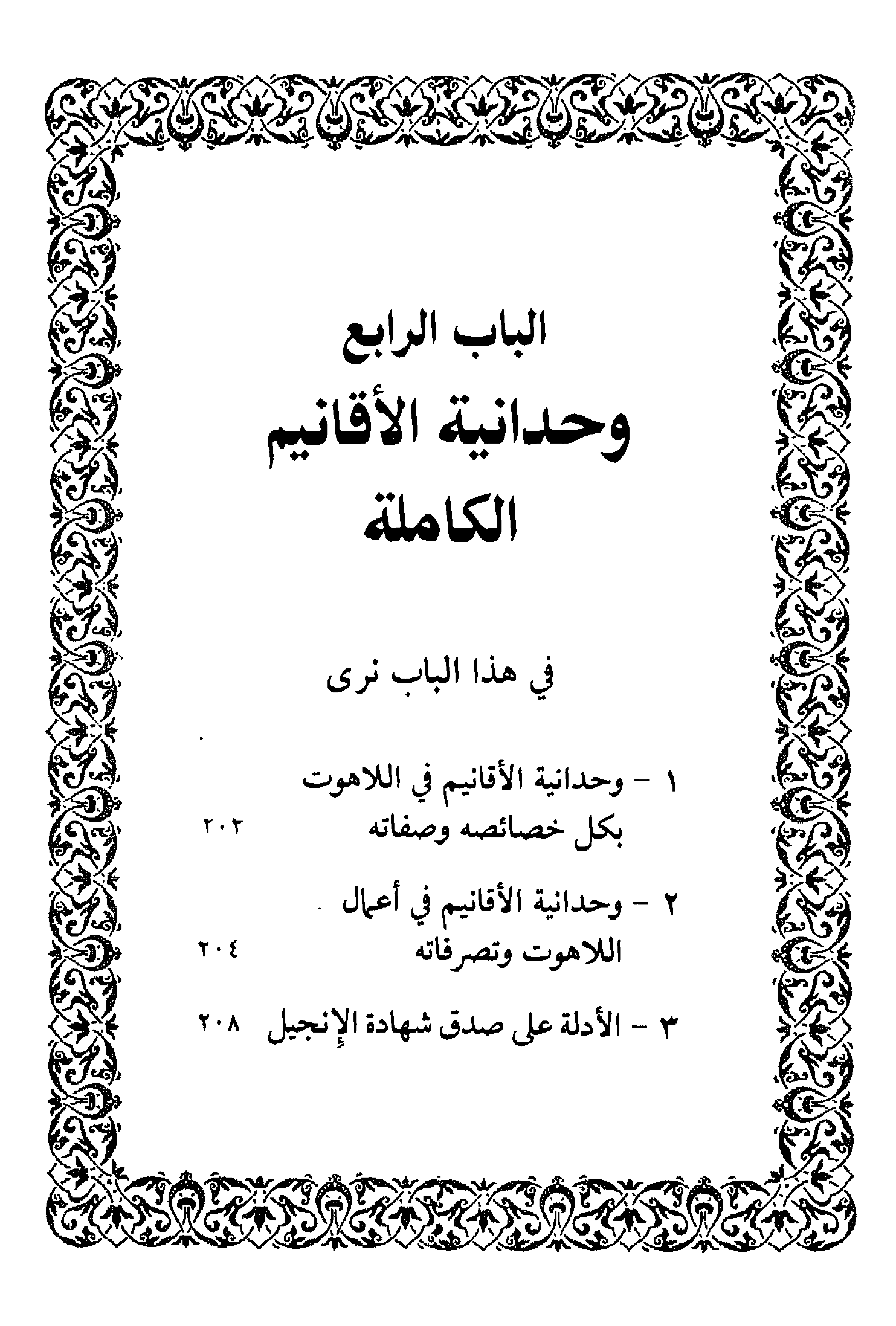
٦ - حلوله على المؤمنين:

بما أن حاجتنا إلى الروح القدس ليست أقلّ من حاجة الرسل إليه، كان من البديهي ألّا يكون حلوله قاصراً عليهم. فإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس، وجدنا أنه حلّ أيضاً على جميع المؤمنين الذين عاشوا في العصر الرسولي، ويحلّ وسيحلّ كذلك في جميع المؤمنين الحقيقيين في كل العصور والأجيال (أعمال ١٠: ٤٤، ١١: ١٥، أفسس ١: ١٣)، ليقدِّرهم بواسطة الحياة الروحية التي يبغثها فيهم، على التوافق مع الله والسلوك معه بالقداسة التي يريدها.

وبالطبع لا يُقصد بحلول الروح القدس في المؤمنين تحيُّزه فيهم، أو اختلاطه بطبيعتهم، لأنه غير متحيّز بحيز، ومنزّه عن التأثُّر بأي مؤثر، بل يُقصد به ملازمته لنفوسهم في كل حين، ليحفظهم في حالة الاتصال بالله والطاعة المستمرة له. وهذا العمل لا يتعارض مع خصائصه، بل يتوافق معها، كما يتوافق مع خصائص الأقنومين الآخرين. ولزيادة الإيضاح إقرأ (يوحنا ١٤: ١٧، ١كورنثوس ٦: ١٩، ٢ تيموثاوس ١: ١٤، مع يوحنا ١٧: ٢٣، ٢٦، أفسس ٣: ١٧).

مما تقدم يتضح لنا أن كل أقنوم سُمّي باسم خاص، ليس لأن أحدهم أقدم من الآخر زمـاناً، أو أفضل منه مقاماً، أو لأنه يختلف عنه جوهراً، بل لأن كلاً منهم يقوم بعمل يتناسب مع أقنوميته، ولأن بين أحدهم والآخر نِسباً روحية خاصة، بها للاَّهوت علاقات متكاملة بينه وبين ذاته، منذ الأزل الذي لا بدء له، الأمر الذي بسببه هو في غنى عن كل شيء في الـوجـود. وسيتضح لنا في الباب التالي أنه وإن كان كل أقنوم يقوم بعمل خاص، إلا أنهم جميعـاً واحـد في كل الصفات والتصرفات، الأمر الذي يدل على أن وحدانية اللّه في ثالوثه، هي وحدانية حقيقية، كما ذكرنا مراراً وتكراراً.





الباب الرابع

وحدانية الأقانيم الكاملة

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

وحدانية الأقانيم في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته

تبين لنا أن الأقانيم هم ذات الله الواحد لأنهم تعيُّن اللاهوت، واللاهوت واحد ووحيد ولا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق. ولما كان البعض يظن أن هذه الحقيقة تتعارض مع بعض الآيات الكتابية، رأينا من الواجب أن نبيّن في هذا الفصل أن وحدانية الأقانيم في اللاهوت، بكل خصائصه وصفاته، هي حقيقة كتابية قبل أن تكون حقيقة فلسفية أو منطقية. وفيما يلي بعض الآيات التي تدل على ذلك:

١ - **وحدانية الأقانيم في اللاهوت**: قال الوحي عن الآب إنه «الله» أبونا (٢ تسالونيكي ٢ :١٦)، وعن الابن إنه «الله» الذي يظل كرسيه إلى دهر الدهور (مزمور ٤٥ : ٦، ٧)، وعن الروح القدس أيضاً إنه «الله» (أعمال ٥ :٣-٥).

٢ - **وحدانيتهم في الربوبية**: قال الوحي عن الآب إنه «رب السماء والأرض» (متى ١١ : ٢٥)، وعن الابن إنه «رب الكل» (أعمال ١٠ : ٣٦)، وعن الروح القدس أيضاً إنه هو «الرب» (٢كورنثوس ٣ :١٧).

٣ - **وحدانيتهم في الأزلية والأبدية**: قال الوحي عن الآب إنه «القيوم إلى الأبد» (دانيال ٦ :٢٦)، وعن الابن إنه «الأزلي والأول والآخِر» (رؤيا ١ :٨)، وعن الروح القدس إنه «أزلي» كذلك (عبرانيين ٩ : ١٤).

٤ - **وحدانيتهم في عدم التحيّز بمكان أو زمان**: قال الوحي عن الآب إن له الكل، وإنه على الكل، وبالكل، وفي كل المؤمنين (أفسس ٤ : ٦)، وعن الابن إنه يوجد في كل مكان يجتمع فيه المؤمنون باسمه للعبادة والصلاة (متى ١٨ : ٢٠)، وعن الروح القدس إنه

لا يحدّه حد ولا يدركه قياس (إشعياء ٤٠ : ١٣). أي أن كلاًّ منهم لا يتحيز بحيز.

٥ - **وحدانيتهم في خاصية الحياة:** قال الوحي عن الآب إنه الحي (يوحنا ٦ : ٥٧)، وعن الابن إنه الحي (رؤيا ١ : ١٨)، وعن الروح القدس إنه الحي أيضاً (٢ كورنثوس ٣ : ٣).

٦ - **وحدانيتهم في الاستحقاق لقبول العبادة والسجود:** قال الوحي عن الآب إن الساجدين الحقيقيين يسجدون له بالروح والحق (يوحنا ٤ : ٢٠)، وعن الابن إنه هو الذي تعبده كل الشعوب وتسجد له (فيلبي ٢ : ١٠)، وعن «اللّه» بأقانيمه الثلاثة إنه هو الذي له وحده يُقدَّم السجود (يوحنا ٤ : ٢٤)، وعن الروح القدس إنه هو العامل في المؤمنين لتقديم السجود الحقيقي للّه (رومية ٨ : ٢٦).

٧ - **وحـدانيتهم في صفات اللاهوت الخاصة:** قال الوحي عن الآب إنه القدوس (يوحنا ١٧ : ١١)، وعن الابن إنه القدوس (لوقا ١ : ٣٥)، وعن الروح القدس إنه روح القداسة (رومية ١ : ٤). وعن الآب إنه الحق (يوحنا ١٧ : ١٧)، وعن الابن إنه الحق (يوحنا ١٤ : ٦)، وعن الروح القدس إنه الحق (يوحنا ١٥ : ٢٦). وعن الآب إنه القادر (عبرانيين ٥ : ٧)، وعن الابن إنه القدير (إشعياء ٩ : ٦)، وعن الروح القدس إنه روح القدرة (٢تيموثاوس ١ : ٧). وعن الآب إنه المحب (يوحنا ١٦ : ٢٧)، وعن الابن إنه المحب (يوحنا ١٦ : ٢٧)، وعن الروح القدس إنه روح المحبة (٢تيموثاوس ١ : ٧). وعن الآب إنـه يعلم أصغـر الأمـور (متى ٦ : ٢٦)، وعن الابن إنـه يعلم الجميع (يوحنـا ٢ : ٢٤)، وعن الروح القدس إنه يعلم كل شيء في السموات وعلى الأرض (١كورنثوس ٢ : ١٠).

فإذا جاز لنا أن نشبّه اللاهوت بدائرة لا حد لها، فإن كلا من الآب والابن والروح القدس، مع أقنوميته الخاصة، يكون تعينٌ هذه الدائرة، لأنه لا فرق بين أحدهم والآخر في الجوهر إطلاقاً.

الفصل الثاني

وحدانية الأقانيم في أعمال اللاهوت وتصرفاته

١ - **وحدتهم في إبداع الخليقة**: قال الوحي إن اللّه خلقها بالابن (عبرانيين ١ : ٢)، وإنها خُلقت بالكلمة (يوحنا ١ : ٣)، وبالروح القدس (مزمور ٣٣ : ٦)، وإن اللّه (بأقانيمه الثلاثة) قد خلقها (تكوين ١ : ١).

٢ - **وحدتهم في إرسال «الابن»**: قال الوحي إن الآب أرسل الابن إلى العالم (يوحنا ٥ : ٣٧)، وإن الابن جاء من تلقاء ذاته إليه (١تيموثاوس ١ : ١٥)، وإن الروح القدس أرسله (إشعياء ٤٨ : ١٦).

٣ - **وحدتهم في عمل الفداء**: قال الوحي إن اللّه بذل ابنه (يوحنا ٣ : ١٦). وإن الابن بذل نفسه (يوحنا ١٠ : ١١)، وإنه بالروح الأزلي قدم نفسه أو بذلها (عبرانيين ٩ : ١٤).

٤ - **وحدتهم في إقامة المسيح من بين الأموات**: قال الوحي إن اللّه أقامه (أعمال ٢ : ٢٤)، وإن المسيح قام بنفسه (مرقس ١٦ : ٦)، وإن الروح القدس أقامه (رومية ٨ : ١١).

٥ - **وحدتهم في العمل لأجل خلاصنا**: قال الوحي إن الآب يجتذب الخطاة إلى المسيح (يوحنا ٦ : ٤٤)، وإن المسيح يطهرهم ويجعلهم أهلاً للاقتراب إلى اللّه (١يوحنا ١ : ٧)، وإن الروح القدس يسكن فيهم بعد ذلك، ليقدّرهم على السلوك في المستوى السامي الذي يتناسب مع علاقتهم الجديدة باللّه (١بطرس ١ : ٢).

٦ - **وحدتهم في الوجود معنا**: قال الوحي إن الابن يوجد مع المؤمنين في كل حين

(متى ٢٨ : ٢٠)، وإنه والآب يسكنان معهم (يوحنا ١٤ : ٢٣)، وإن الروح القدس يحل في قلوبهم ويسكن فيها (١كورنثوس ٦ : ١٩).

٧ - **وحدتهم في إرسال الروح القدس:** قال الوحي إن الآب أرسل الروح القدس (يوحنا ١٤ : ٢٦)، وإن المسيح أرسله (يوحنا ١٥ : ٢٦)، وإن الروح القدس حلَّ من تلقاء ذاته (أعمال ٢ : ٢-٤).

٨ - **وحدتهم في إعلان أحدهم للآخر:** قال الوحي إن الآب يعلن الابن للمؤمنين (متى ١٦ : ١٧)، وإن الابن يعلن ذاته لهم ويعلن الآب أيضاً لهم (لوقا ١٠ : ٢٢، يوحنا ١٤ : ٢١)، وإن الروح القدس يأخذ مما للابن ويخبرهم (يوحنا ١٦ : ١٤، ١٥)، وبذلك فإنه يعلنه لهم أو يعرّفهم به.

ولذلك قيل بالوحي إنه لا يستطيع أحد أن يقول يسوع رب إلا بالروح القدس (١كورنثوس ١٢ : ٣)، ولا يستطيع أحد أن يُقبِل إلى الابن إلا إذا اجتذبه الآب أولاً (يوحنا ٦ : ٤٤)، ولا يستطيع أحد أن يأتي إلى الآب إلا بواسطة الابن والروح القدس (يوحنا ١٤ : ١٦، ١٧، ١٦ : ٨، ٤ : ٢٣، ٢٤)، ولا يستطيع أحد أن يتمتع بالروح القدس إلا بواسطة الآب والابن (لوقا ١١ : ١١-١٣، يوحنا ١٦ : ٧-١٦).

٩ - **وحدتهم في عمل المعجزات:** قال الوحي إن الآب الحال في الابن كان يعملها (يوحنا ١٤ : ١٠)، وإن الابن كان يعملها بإرادته الشخصية (متى ٨ : ٣)، وإن الروح القدس كان هو العامل في إجرائها (متى١٢ : ٢٨).

١٠ - **وحدتهم في جميع الأعمال والأقوال:** قال الوحي إنه مهما عمل الآب يعمل الابن أيضاً (يوحنا ٥ : ١٧)، وإن الابن لا يعمل من ذاته شيئاً، بل كما يرى الآب يعمل (يوحنا ٥ : ١٩)، وإن الآب يحب الابن، ويريه كل شيء (يوحنا ٥ : ٢٠)، وإن جميع أمور اللّه يعرفها روح اللّه (١كورنثوس ٢ : ١٠، ١١)، كما أنه لا يتكلم من ذاته بل كما يسمع يتكلم (يوحنا ١٦ : ١٣-١٥).

وطبعاً إن عدم قيام أقنوم بالعمل مستقلاً عن الأقنومين الآخرين، ليس معناه عجزه عن القيام به بمفرده، بل معناه وحدته الكاملة معهما في القيام به، وذلك لوحدة جوهرهم.

مما تقدم يتضح لنا أن الأقانيم واحد في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته، وأنهم مع قيام كل منهم بعمل خاص، متحدون اتحاداً تاماً في جميع الأعمال والتصرفات، ولذلك نلاحظ أن الوحي الإلهي:

١ - يسجّل أسماءهم دون ترتيب يُفهم منه أن لأحدهم أسبقية أو أفضلية على الآخر. فبينما يقول مرة: «الآب والابن والروح القدس» جاعلاً الآب أولاً، والابن ثانياً، والروح القدس ثالثاً، يقول مرة أخرى: «نعمة ربنا يسوع المسيح، ومحبة اللّه (الآب) وشركة الروح القدس» (٢ كورنثوس ١٣ : ١٤). ومرة ثالثة «مصلّين في الروح القدس، واحفظوا أنفسكم في محبة اللّه (الآب) منتظرين رحمة ربنا يسوع المسيح للحياة الأبدية» (يهوذا ٢٠).

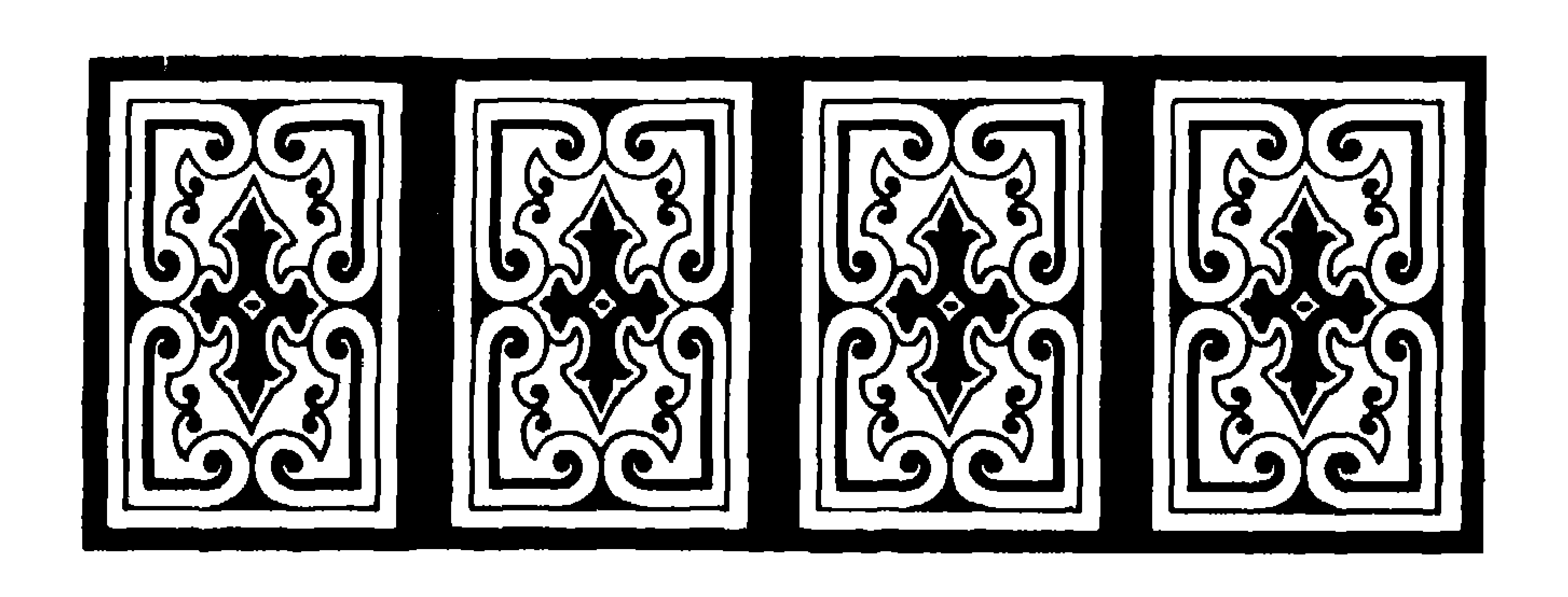
٢ - ويذكر أسماءهم مقترنة بعضها بالبعض الآخر، فمثلاً يدعو الروح القدس «روح الابن» (غلاطية ٤ : ٦) و«روح المسيح» (رومية ٨ : ٩) و«روح الآب» (متى ١٠ : ٢٠) و«روح اللّه» (رومية ٨ : ٩). فالروح القدس فضلاً عن أقنوميته الخاصة، هو روح اللّه، وهو نفسه روح الابن، وهو نفسه روح الآب، لأن جوهره هو نفس جوهر الأقنومين الآخرين، وهذا الجوهر هو «اللاهوت».

٣ - ويعلن أنهم متحدون اتحاداً تاماً في الذاتية، وبالأحرى أنهم واحد فيها، فيقول إن الابن والآب واحد (يوحنا ١٠ : ٣٠)، وإن الابن في الآب والآب فيه (يوحنا ١٠ : ١٧)، وإن من رأى الابن فقد رأى الآب (يوحنا ١٤ : ٩)، وإن الروح القدس كما ذكرنا آنفاً هو «روح الابن» و«روح الآب» و«روح اللّه»، الأمر الذي يدل على أن الأقانيم واحد في الذاتية، أو بتعبير آخر أنهم ذات اللّه الواحد.

وقد علّق المفسّر لانج على قول المسيح: «أنا والآب واحد» فقال: إن «الوحدة» هنا يُراد بها في الأصل اليوناني «وحدة الجوهر» (Unity of Essence)، وليس الوحدة في القصد فقط. ومما يدل على صدق هذه الحقيقة أن الابن قد أعلن في موضع آخر أن كل ما للآب هو له (يوحنا ١٧ : ١٠)، وأن الكرامة التي تُقدم للآب يجب أن تُقدم له أيضاً (يوحنا ٥ : ٢٣). وقد أعلن هذه الحقيقة ونبر عليها، على الرغم من نفور اليهود منها ومقاومتهم له بسببها.

والآن إذا كان المراد بالتوحيد في علم الكلام ليس هو الوحدة الشكلية، بل الوحدة الجوهرية، أي الوحدة في الذات (بمعنى نفي الشرك والتركيب عنها)، وفي الصفات (بمعنى نفي التناقض بينها، وعدم وجود شبيه لها)، فهل يبقى شك بعد الإيضاحات السابق ذكرها، في أن الكتاب المقدس يشهد بوحدانية اللّه الجوهرية بأدق الألفاظ والعبارات؟!

إن كون اللّه ثلاثة أقانيم، ليس معناه أنه ذو ثلاثة أشكال، لأن اللّه لا حد ولا جسم له، فهو في ثالوث وحدانيته ووحدانية ثالوثه روح محض، لا يدخل تحت حصر أو شكل. فضلاً عن ذلك فإن كونه ثلاثة أقانيم هو من مستلزمات الكمال المُطلَق الذي يتصف به منذ الأزل الذي لا بدء له، وأنه يتوافق مع وحدانيته وعدم وجود تركيب فيه كل التوافق.



الفصل الثالث

الأدلة على صدق شهادة الإنجيل

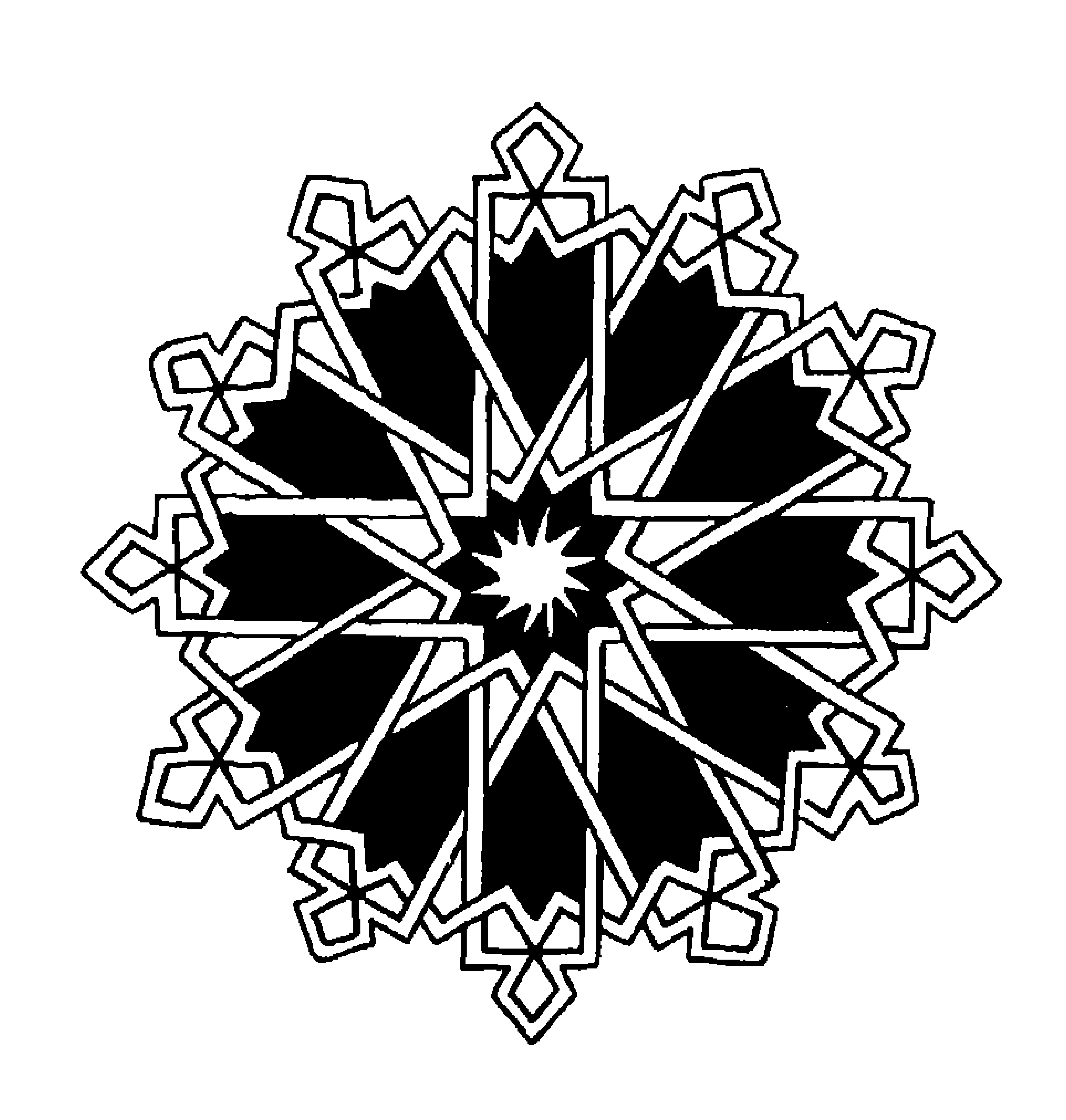
فضلاً عن الآيات السابق ذكرها المكتوبة بالوحي الإلهي، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في صدقها، فهناك أدلة عقلية تثبت هذه الحقيقة، نذكر منها ما يلي:

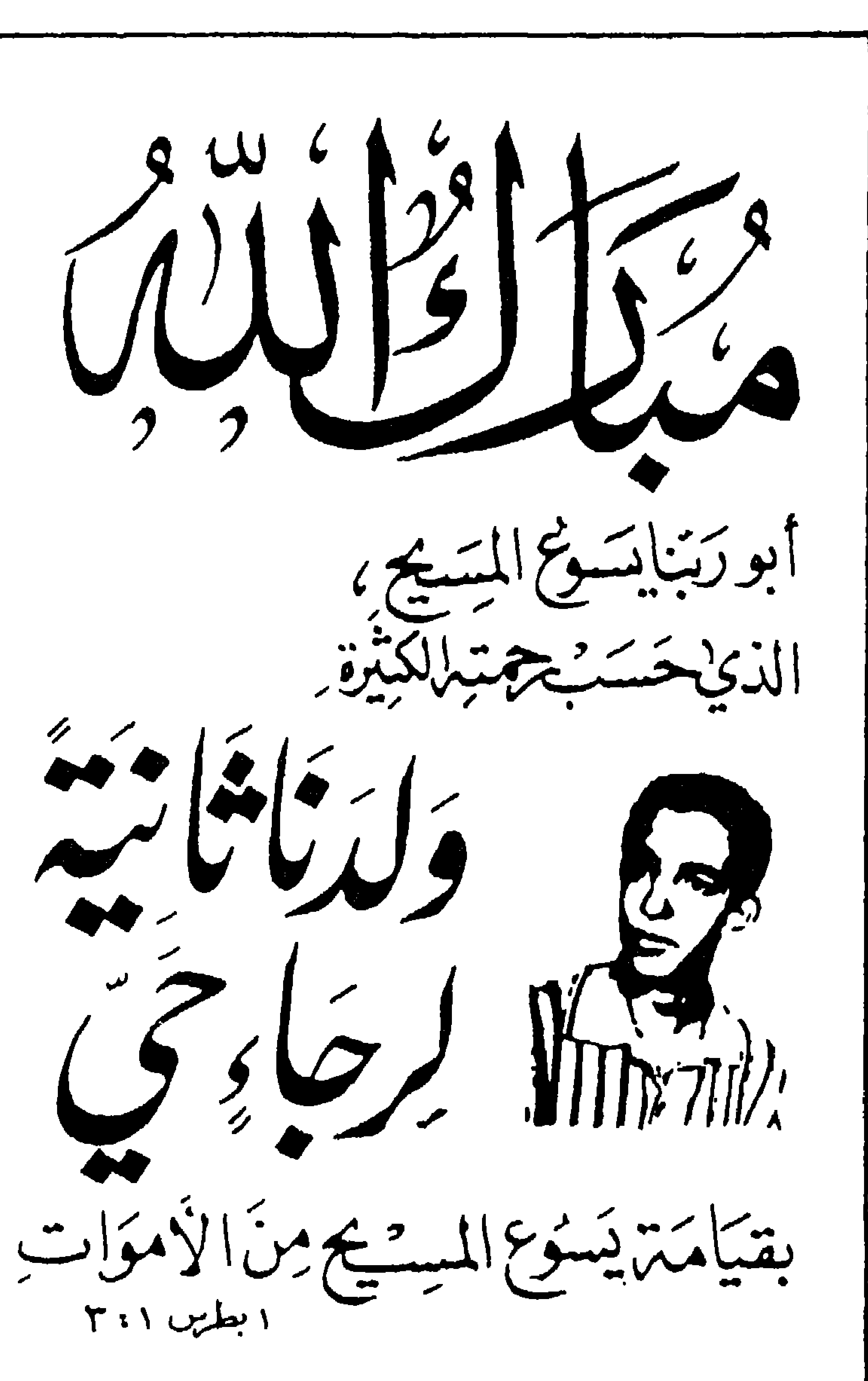
١ - بما أن الذين كتبوا هذه الآيات، لم يكونوا من الوثنيين الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، بل من الأنبياء والرسل الذين يؤمنون أن لا إله إلا اللّه، وأن الإشراك به جريمة تستحق الرجم في الحال (تثنية ١٣ : ١٠)، فمن المؤكد أنهم لم ينقلوا الآيات المذكورة عن الوثنية، أو عن تصوراتهم الشخصية، بل تلقوها من اللّه رأساً كإعلان تفصيلي عن ذاته.

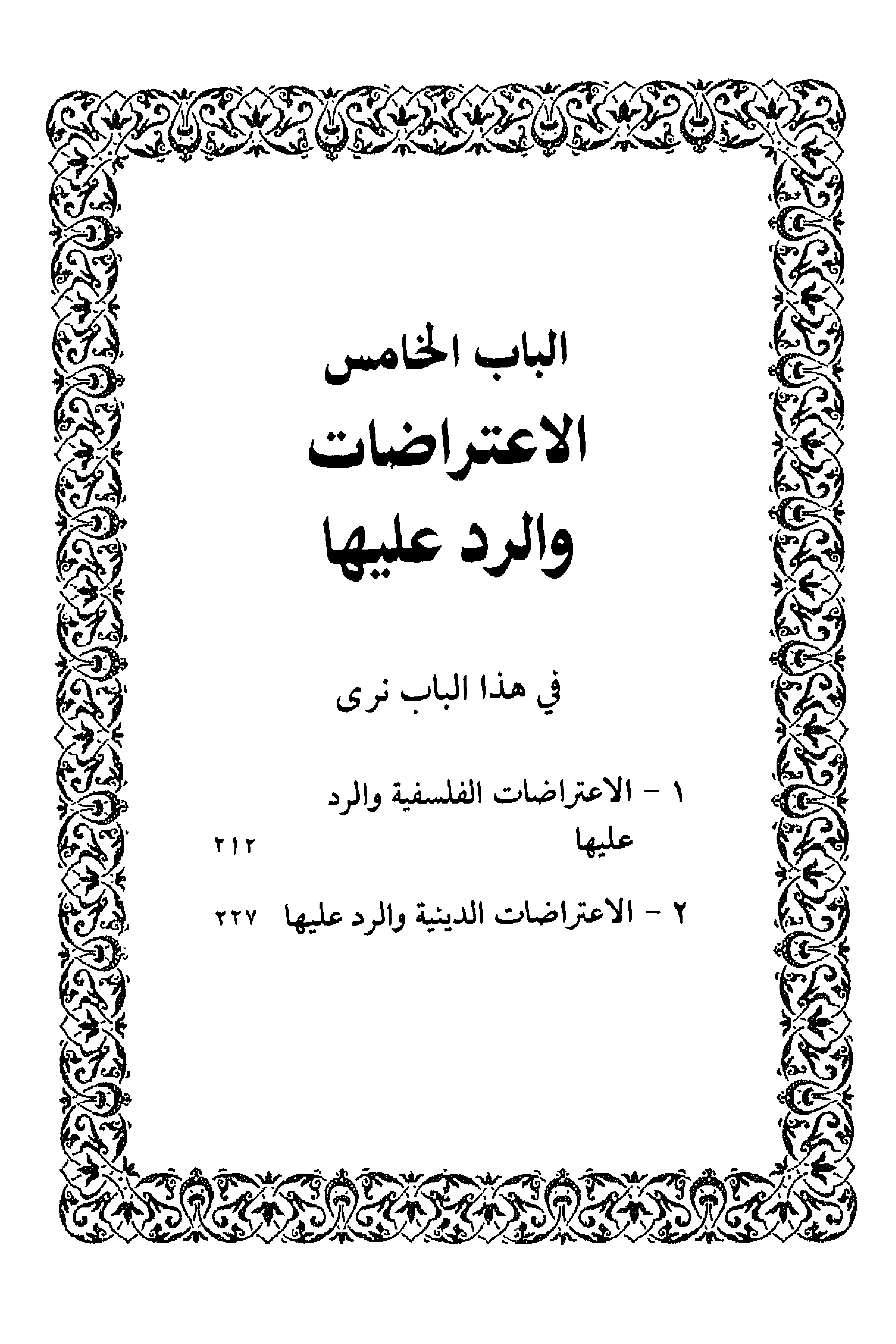
٢ - بما أن هؤلاء الرسل والأنبياء، كان يختلف بعضهم عن البعض الآخر في النشأة والثقافة والطباع والسن والمهنة والعقيدة، وفي زمن الوجود على الأرض أيضاً (إذ كان بينهم الغني والفقير، والفيلسوف ومحدود التعليم، والمدقق والساذج، والشيخ والشاب، والطبيب وصياد السمك، كما كان بينهم اليهودي والمسيحي، ومن عاش قبل الميلاد بمئات السنين ومن عاش بعده بعشرات منها)، وعلى الرغم من هذه الاختلافات التي لا تسمح لأمثالهم بالاتفاق على عقيدة ما، اجتمعت كلمتهم على أن وحدانية اللّه هي وحدانية جامعة (هذه العقيدة التي تُعتبر في الواقع أدق العقائد الدينية وأبعدها عن التصورات البشرية) إذن فلا مجال للظن بأنهم اتفقوا فيما بينهم على ابتداعها، بل من المؤكد أن كلًّا منهم قد تلقاها بوحي من اللّه، لأن وحيه واحد لجميع رسله وأنبيائه، على اختلاف ظروفهم وأحوالهم.

٣ - وبما أن هذه الآيات لا ترد في أماكن معينة من الكتاب المقدس، بل في أماكن متفرقة منه، الأمر الذي لا يُعرف بسببه لاهوت كل أقنوم ووحدة الأقانيم معاً إلا بدراسة مئات من الصفحات فيه ومقابلة بعضها بالبعض الآخر، كما أنها لا ترد مصحوبة بأية إشارة لتوجيه النظر إليها بصفة خاصة، بل ترد في سياق الكلام العادي وفي حالة التوافق

التام معه، إذن ليس هناك مجال للظن بأن بعض الناس قد أدخلها في الكتاب المقدس لأي غرض من الأغـراض الشخصية، بل أنهم هم الذين قاموا بتسجيلها في الأوقات والمناسبات التي كان يوحى بها إليهم فيها، دون أن يكون لهم أي تدخل في موضوعها أو أسلوبها.




مبارك الله
أبو ربنا يسوع المسيح،
الذي حسب رحمته الكثيرة
ولدنا ثانية
لرجاء حي
بقيامة يسوع المسيح من الأموات
١ بطرس ١: ٣



الباب الخامس

الاعتراضات والرد عليها

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

الاعتراضات الفلسفية والرد عليها

هذه الاعتراضات واردة في مؤلفات لدوان ومورِيس وليمز وبنصون ومورتيمور وغيرهم، كما جاء في كتب: نظرات في العقائد المسيحية للاستاذ مصطفي سعداوي المهر، والعقائد الوثنية في الديانة النصرانية للاستاذ محمد طاهر، والمسيح والتثليث للدكتور محمد وصفي وغيرها من الكتب.

نرى من الواجب، ونحن في فاتحة هذا الفصل، أن ننبّر على أن هناك أدلة دينية وعقلية لا حصر لها، ذكرنا بعضها فيما سلف، وسنذكر البعض الآخر فيما يلي، تثبت أن اللّه ثلاثة أقانيم، ولذلك يحق لنا ألا نقيم وزناً لأي اعتراض يُوجّه إلى هذه الحقيقة. لكن نظراً لتأثر ضعفاء الإيمان بأقوال بعض مدّعي الفلسفة، نعلن من أول الأمر أن هناك عدداً كبيراً من هؤلاء المدَّعين قد أنكر وجود اللّه، وبالتالي أنكر كل وحي، ثم أخذ يسعى لمقاومة المسيحية بكل ما لديه من جهد، لعدم قدرته على فهم عقائدها، أو لتعارض مبادئها مع ميوله وأهوائه. ولذلك ادَّعى أن هذه العقائد ليست أصلية أو حقيقية، بل أنها مقتبسة من الأساطير الوثنية. ولكي يثبت صدق ادعائه راح يضيف إلى هذه الأساطير ويحذف منها ما يشاء، حتى تبدو حسب وجهة نظره مماثلة للعقائد المسيحية من بعض الوجوه. فيجب على الباحث المدقق أن يرجع إلى الكتب العلمية الصادقة الخاصة بالعقائد والأديان، حتى يعرف الحقيقة كما هي. وهذا ما فعلته، فقد درست كل ما عثرت عليه من هذه الكتب، ودرست معها تعليقات مؤلفيها التي أرادوا بها إيجاد أوجه شبه بين المسيحية والوثنية. فوجدت أن الكتب الأخيرة، على الرغم من هذه التعليقات، تختلف في مادتها عن كتب مدّعي الفلسفة اختلافاً عظيماً. وعلى ضوء الحقائق الصادقة التي وصلت إليها، أردُّ فيما يلي على اعتراضات المعترضين أو بالحري على تُرَّهاتهم:

اعتراض (١): «يعتقد فريق من الوثنيين في الهند أن هناك ثلاث هيئات أو أقانيم للّه، يطلقون عليها براهما وفشنو وسيفا، فبراهما هو الآب الممثل لمبادئ التكوين والخلق، وفشنو هو الابن الممثل لمبادئ الحماية والحفظ، وسيفا هو الروح القدس، الذي هو المبدي والمهلك».

الرد (أ) لم تكن كلمة الأقانيم معروفة عند الهنود أو غيرهم من الوثنيين، لأنها من الكلمات المسيحية المحض، التي صيغت في القرن الثاني للدلالة على تعيُّنات اللاهوت. كما أن عبارة «هيئات اللّه» هي من تصنيف الفلاسفة الذين كانوا يحاولون تفسير أقانيم المسيحية تفسيراً فلسفياً بعيداً عن روح الكتاب المقدس، كما سنوضح في الباب السادس. فضلا عن ذلك فإن وصف براهما بالآب وفشنو بالابن وسيفا بالروح القدس، ليس له أصل في الأساطير الهندية، إنما هو من تلفيق المعترضين، لكي يضللوا البسطاء من الناس. كما أن إسناد الخلق والتكوين إلى «الآب» والتدمير إلى «الروح القدس» دليل على عدم الدراية بالكتاب المقدس، لأن هذا الكتاب يسند الخلق والتكوين إلى اللّه، بواسطة أقنوم «الكلمة» أو «الابن»، ويسند الإحياء، لا التدمير، إلى الروح القدس.

(ب) فضلاً عما تقدم فإن قول المعترضين إن الوثنيين يعتقدون أن اللّه هو براهما وفشنو وسيفا، هو محض اختلاق، لأنه بالرجوع إلى الأساطير الهندية، يتضح لنا أن الهنود كانوا يعتقدون في أول الأمر بآلهة متعددة، ثم اختصروها على مر الأيام إلى ٣٣ إلهاً (كما يتضح من كتاب الفيدا). وزعموا أن كل إله من هذه الآلهة يمثل صفة من صفات روح عظيم أطلقوا عليه اسم «براهمان». ومن أهم هذه الآلهة «حانيشا» إله الحزم والبصيرة، و«كارتيكا» إله الحرب، و«إندرا» إله المطر، و«إجي» إله النار، و«فارونا» إله المحيط، و«ياما» إله الموت، و«كورا» إله الثروة. لكنهم رفعوا براهما وفشنو وسيفا فوق غيرها من آلهتهم بدعوى أنها تمثل صفات الخلق والرعاية، والانتاج والتدمير، التي هي (كما يزعمون) أهم صفات «براهمان». كما أنه لم يخطر ببالهم مطلقاً أن يجعلوا هؤلاء الثلاثة

واحداً كما يقول المعترضون. بل بالعكس كانوا يقولون إن كلاً منهم منفصل عن الآخر، ومختلف عنه في صفاته وطباعه وأعماله كل الاختلاف.

فبراهما يُمثَّل برجل يركب على ظهر أوزة، ويقال إنه كانت له رأس واحدة كغيره من آلهتهم، لكن عندما أخرج من ذاته أنثى له، وأخذ يتأمل فيها كلما انتقلت إلى جهة من الجهات، نبتت له أربعة رؤوس أخرى، بعدد الجهات التي كانت تنتقل إليها. ولما رأى سيفا أن براهما قد تملَّكه الإعجاب برؤوسه الخمسة انقضَّ عليه وقطع واحدة منها، وأصبح لبراهما أربعة رؤوس فحسب. وفشنو يُمثَّل بشاب جميل الصورة له أربعة أذرع، يلعب على ربابة أو مزمار، ويُقال إنه كان وديعاً وشفوقاً، وله عند الهنود عشرة آلاف اسم، وكانت امرأته تُدعى لاكشمى أو الحظ الحسن، ونظراً لجماله فان الهنود يذكرون اسمه بالارتباط مع الشمس والنهار. أما سيفا فيُمثَّل برجل قوي قاس، ويقال إنه كانت له زوجة وولدان. وكان اسمه «رودا»، لأنه عندما وُلد كان يبكي (وكلمة «رودا» معناها «بكاء»). ويقال إنه عاش كل حياته شريداً، لأنه قطع رأس براهما، وأنه تزوج بعد ذلك ابنة ابن براهما بعد ما قتله في مجمع الآلهة. ويقال إنه تناول مرة طعاماً مسموماً، فلما رأت زوجته السم يسري في جسمه قبضت على رقبته لكي لا يصل إلى رأسه، فتجمع السم في رقبته واسودَّت. ويقال إنه عندما ماتت زوجته، حمل جسدها، وفي نشوة من الجنون، أخذ يرقص به حول العالم. وسيفا كما يزعمون هو الذي تنتهي إليه أعمال براهما وفشنو، فهو الذي يخرجها ويلاشيها، ولذلك يُذكر اسمه مرتبطاً بالليل والظلام - ولكل إله من هذه الآلهة أنصار من الهنود، يميز كل منهم نفسه بعلامات خاصة. وكان لبراهما في أول الأمر أنصار كثيرون، أما الآن فمعظم الوثنيين يعبدون فشنو وسيفا، والعبادة التي تُقَدَّم لفشنو مصحوبة بالفرح والسرور، بينما العبادة المقدَّمة لسيفا مصحوبة بالرعب والخوف، ولكل واحد من هؤلاء الثلاثة سرارٍ كثيرة، وحوادث غرامية يخجل المرء من ذكرها. فهل يمكن بعد هذه التفصيلات أن يظن إنسان ما أن تثليث المسيحية مقتبس من الأساطير الهندية؟!

اعتراض (٢): «يعتقد فريق آخر من وثنيي الهند أن بوذا ذو ثلاثة أقانيم، وأنه هو

الألف والواو والميم، أي الأول والوسط والآخر، كما يقول النصارى عن المسيح».

الرد: فضلاً عن أن كلمة «الأقانيم» هي من صميم التعبيرات المسيحية، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في سوء نية المعترضين وتلفيقهم، فإنه بالرجوع إلى أساطير الهنود لا نجد أساساً لهذا الاعتقاد على الاطلاق، كما أن كل الصور الخاصة ببوذا تمثّله رجلاً عادياً مثل غيره من الرجال، لأنه كان إنساناً حقيقياً عاش في الهند حوالي ٥٠٠ سنة ق. م، ورآه كثير من أهلها رؤية العيان. أما وصفه بأنه الأول والوسط والآخر، فلا يدل على أن المسيحيين قد استقوا عقيدة التثليث من الوثنيين، لأننا لا نقول إن الآب هو الأول والابن هو الوسط والروح القدس هو الآخر. ولذلك فإن هذا الوصف يدل على أن الهنود قد اقتبسوا آراءهم، بعضهم من البعض الآخر، لأن الفريق السابق ذكره في الاعتراض الأول، كان يقول عن براهما إنه الأول، وعن فشنو إنه الوسط، وعن سيفا إنه الآخر. على اعتبار أن براهما، كما يزعمون، هو الخالق، وفشنو هو الحافظ لما خلقه براهما، وسيفا هو المُخَرِّب لما خلقه براهما وحفظه فشنو.

اعتراض (٣): «يعتقد فريق غيره من الهنود أن الواحد الذي هو أصل الوجود، اضطر إلى إيجاد ثان، ومن الثاني والأول انبثق ثالث».

الرد: هذا الاعتراض مختلق بأكمله، إذ ليس له أي أساس في الأساطير الهندية. ولا شك عندي أن المعترضين قد اقتبسوه من الفلسفة اليونانية وأسندوه زوراً إلى الأساطير الهندية، لأن فلاسفة اليونان هم الذين كانوا يعتقدون بهذا الاعتقاد، فكان يقول بعضهم عن الديمورج (أي الصانع) هو الآب، والمادة هي الأم، والعالم الذي نتج منهما هو الوليد. وكان بعض آخر يقول إن للوجود أصلين، هما الخير والشر، وباقترانهما معاً وُلد العالم. وكان بعض غيرهم يقول إن الأصل الأول هو الله غير المدرَك، والثاني هو زوجته السكوت المفكر، وباقترانهما معاً وُلدت الكائنات. ولكن المعترضين استعملوا كلمة «انبثق» المسيحية بدلاً من كلمة نتج أو ولد الوثنية، للتمويه على القراء. فضلاً عن ذلك

فإننا نحن المسيحيين لا نعتقد أن الآب هو أصل الوجود، أو أنه اضطر إلى إيجاد الابن. وإن كنا نعتقد أن الروح القدس منبثق من عند الآب، أو من عند الآب والابن، إلا أننا نعتقد أنه كان أزلاً مع الآب والابن، لأن الثلاثة أقانيم هم تعيُّن اللاهوت، واللاهوت لا بدء له، وهو واحد ووحيد ولا تركيب فيه على الاطلاق. وما معنى الانبثاق هنا إلا الظهور، كما سيتبين في الباب التالي.

اعتراض (٤): «كان قدماء المصريين يعتقدون بمجموعات من الآلهة، كل مجموعة منها مكوَّنة من ثلاثة أقانيم. فالمجموعة الأولى كانت مكونة من أمون وكونس وموت، والثانية من أوزيريس وإيزيس وهورس، والثالثة من خنوم وساتيت وعنقت. والأول من كل مجموعة، هو الأب، والثاني هو الابن، والثالث هو الروح القدس».

الرد: ألفاظ الآب والابن والروح القدس هنا هي ألفاظ اختلقها المعترضون للتمويه على القراء، إذ أنه ليس لها أساس في عقيدة قدماء المصريين. كما أن كلمة «الأقانيم» كما ذكرنا مراراً، من صميم التعبيرات المسيحية التي لم تكن معروفة قبل وجودها. فضلاً عن ذلك فإننا إذا رجعنا إلى عقيدة قدماء المصريين، وجدنا أنها لم تنصّ على أن كل مجموعة من هذه الآلهة تكوّن إلهاً واحداً، بل بالعكس كانت تنصّ على أن هذه الآلهة منفصل أحدها عن الآخر كل الانفصال. والدليل على ذلك أنهم كانوا يمثلون أمون برجل، وكونس (وصحته خنسو) بالقمر، وموت بأنثى العُقاب، وأوزيريس برجل، وإيزيس بامرأة، وحورس بالصقر، وخنوم بالكبش، وساتيت زوجته الأولى بامرأة وعنقت زوجته الثانية بامرأة أخرى، وكان كل إله من هذه الآلهة خاصاً بقسم من أقسام مصر. فلكي يوحّد قدماء المصريين هذه الأقسام ويكوّنوا منها مقاطعات كبيرة، قرنوا آلهة كل ثلاثة أقسام تقريباً معاً، وكوّنوا منها مجموعة واحدة، وجعلوا فوق هذه المجموعات، التاسوع المصري العظيم، برياسة «رع» ـ الأمر الذي يدل على تلفيق المعترضين للحقائق لغرض في نفوسهم.

اعتراض (٥): «كان أهل بابل يعتقدون بثالوث مكوَّن من أب وأم وابن».

الرد: فضلاً عن أن عقيدة التثليث المسيحية لا تنصّ على أن اللّه هو أب وأم وابن، بل تنص على أنه هو «الآب والابن والروح القدس» الأمر الذي لا يدع مجالاً لهذا الاعتراض، نقول إن أهل بابل لم يكونوا يعتقدون حتى بثالوث مكوَّن من أب وأم وابن، مثل غيرهم من وثنيي الشعوب القديمة. بل بثالوث آخر يشغل الابن فيه مركز الزوج لأمه (أي أنه ثالوث مكوَّن من أم وابن هو في الوقت نفسه زوجها) إذ كانوا يعتقدون أن نمرود مؤسس مملكتهم قد تزوج من أمه سميراميس، فأصبح إلهاً. هذا هو التثليث الذي يقول المعترضون إن المسيحيين اقتبسوا عقيدتهم منه!!

اعتراض (٦): «كان الفُرس يعتقدون بإله مثلث الأقانيم هو أورمازدا الخالق ومتراث المخلص وإهرمان المهلك» كما أن كلًّا من الكلدانيين والصينيين واليابانيين كان لهم إله مثلث الأقانيم.

الرد: لم يكن أحد من الفُرس أو الكلدانيين أو الصينيين أو اليابانيين، أو غيرهم من الشعوب الوثنية القديمة، يؤمن بإله واحد مثلث الأقانيم (كما يقول المعترضون) لأن كل الوثنيين كانوا يؤمنون بآلهة متعددة. وبمرّ الأيام اكتفوا منها بإلهين أو ثلاثة أو أكثر، جعلوها أفضل من غيرها من الآلهة. وهذه الآلهة منفصل أحدها عن الآخر كل الانفصال، ومختلف عنه أيضاً كل الاختلاف ولذلك لا يُعقل مطلقاً أن تكون عقيدة التثليث المسيحية مقتبسة من عقائد الوثنيين في آلهتهم.

كان الفُرس (بعكس ما يقول المعترضون) يعتقدون بإلهين رئيسيين، هما «أورمازدا» إله الخير و «إهرمان» إله الشر. والأول، كما يقولون، سيبقى إلى الأبد والثاني سيزول نهائياً من الوجود. أما «متراث» الذي يقول عنه المعترض إنه واحد من ثالوث الفُرس، فهو أحد آلهة المرتبة الثانية، التي كان الفُرس يؤمنون بها، بجانب هذين الاثنين، ولكن شاء المعترض أن يزجّ باسم متراث معهما، ليوهم المسيحيين أن عقيدة التثليث التي يؤمنون بها،

مقتبسة من وثنيي الفُرس.

أمـا الكلدانيون فكـان فريق منهم يعتقد بثلاثة آلهة هي «أنو» الرئيس الأعلى وسيد الظلام، و«بيل» أو «بال» خالق العالم وسيد الأرض والسماء، و«يا» إله العلوم والمعارف. وفـريق آخـر كان يعتقـد بثلاثة غيرها هي «سين» القمر، و«شماس» الشمس، و«أراد» المناخ. وكان الصينيون يعتقدون بثلاثة آلهة، هي السماء والشمس والقمر، ثم اعتقدوا بثلاثة غيرها هي بوذا وذمة وسنجه، واعتبروا الأول مؤسس الديانة، والثاني نفس الديانة، والثالث هو الطائفة. وكان اليابانيون يعتقدون أن إله السماء أزاناجي تزوج أخته فولدت جزائر اليابان، ثم لقحاها ببذور الآلهة، فأخرجت اليابانيين. أما الشمس فخرجت من عين أزاناجي اليسرى، والقمر من عينه اليمنى، والرياح والأمطار من عطسه. فهل بعد هذه الاقتبـاسـات يوجد شخص عاقل يصدق أن عقيدة التثليث المسيحية مقتبسة من الديانات الوثنية؟

أما السبب الذي دعا بعض الوثنيين إلى الاكتفاء بثلاثة آلهة، فيرجع كما يرى كل باحث مدقق، إلى أنهم كانوا يعتقدون أن العدد (٣) هو أول عدد كامل. أما المسيحيون فلم يقتبسـوا عقيدتهم من آراء البشر واصـطلاحـاتهم، بل من أقوال الوحي التي لا يأتيها الباطل. ومن باب المصادفة البحتة، تبيَّن أن البشر يعتقدون أن العدد (٣) هو أول عدد كامل.

فإذا أضفنـا إلى ذلك أن عقيدة التثليث المسيحية تختلف كل الاختلاف عن عقائد الوثنيين في آلهتهم، كما تختلف أيضاً كل الاختلاف عن آراء الفلاسفة جميعاً، وأن كل القرائن تدل على أن الرسل لم يقتبسوا شيئاً من العقائد الوثنية أو الآراء الفلسفية، بل كانوا يسجلون تعليم المسيح وحده. اتضح لنا أن كل الاعتراضات السابقة لا نصيب لها من الصواب إطلاقاً. وقد شهد بهذه الحقيقة الأستاذ عباس محمود العقاد، فقال: «فكرة اللّه في المسيحية، لا تشبهها فكرة أخرى في ديانات ذلك العصر الكتابية أو غير الكتابية».

وقال أيضاً: «روح المسيحية في إدراك فكرة اللّه، هي روح متناسقة تشفُّ عن جوهر واحد، لا يشبهه إدراك فكرة اللّه في عبادة من العبادات الوثنية، فالإيمان باللّه على تلك الصفة فَتْح جديد لرسالة السيد المسيح، لم يسبقه إليها في اجتماع مقوّماتها رسول من الكتابيين ولا غير الكتابيين، ولم تكن أجزاءً مقتبسة من هنا وهناك، بل كانت كلاماً متجانساً من وحي واحد وطبيعة واحدة» (كتابه «اللّه» ص ١٤٩، ١٥٤).

اعتراض (٧): «اقتُبست عقيدة التثليث من آراء فيلون اليهودي الذي وُلد سنة ٤٠ ق.م، لأنه كان يقول بوجود كائن يُدعى «الكلمة» يقرن اللّه بالمخلوقات، ويقرن المخلوقات باللّه».

الرد: (أ) لم يردْ ذكر أقنوم «الكلمة» الذي هو أحد أقانيم الثالوث الأقدس في الإنجيل وحده حتى كان يجوز الادّعاء بأن عقيدة التثليث مقتبسة من آراء فيلون، بل أن التوراة التي كانت في الوجود قبل فيلون بمئات السنين، ذكرت الشيء الكثير عنه، كما اتضح لنا في الباب الأول.

(ب) تنصّ عقيدة التثليث على أن الآب والابن والروح القدس هم اللّه الواحد، وأن كلاًّ من الآب والابن والروح القدس له أقنوميته الخاصة. لكن فيلون كان يقول إن الكلمة ليس هو اللّه، بل هو مخلوق خلقه اللّه، وإنه ليس أقنوماً بل هو العقل أو الفكر. فضلاً عن ذلك فإنه لم يذكر شيئاً عن الروح القدس إطلاقاً، ولذلك لا يعقل أن تكون عقيدة التثليث، قد اقتُبست من آراء فيلون كما يقول المعترضون.

(ج) فضلاً عن ذلك، فإن رأي فيلون في «الكلمة» هو رأي كثيرين من الفلاسفة في كل دين من الأديان. وكل ما في الأمر أن بعضهم كان يستعمل عوضاً عن «الكلمة» عبارة «العقل المدبر للكون» أو عبارات مشابهة لها. ويرجع السبب في إجماعهم على التسليم بوجود هذا الكلمة أو العقل، إلى اعتقادهم أن وحدانية اللّه مطلقة أو مجردة، لأنه إذا كانت هذه وحدانيته، فانه يكون منزَّهاً عن الاتصال بالعالم مباشرة، لأن اتصاله به يجعله

معرَّضاً للتغيُّر والتطوُّر. وهذا دليل غير مباشر على أن كون اللّه ثلاثة أقانيم، أمر يتوافق مع ثباته.

اعتراض (٨): «اقتُبست عقيدة التثليث من آراء أفلوطين، الذي عاش في القرن الثاني للميلاد، لأنه كان يقول إن اللّه أقانيم».

الرد: (أ) ليست عقيدة التثليث دخيلة على المسيحية، بل إنها صُلب رسالة التوراة والإنجيل معاً.

(ب) لم يظهر أفلوطين إلّا بعد انتشار المسيحية بقرنين، كان التثليث فيهما معروفاً كل المعرفة عند المسيحيين، كما كان موضوع شهادة علمائهم ورجال الدين منهم، كما سنوضح في الباب السادس.

(ج) اقتُبست عناصر فلسفة أفلوطين من فلسفة أفلاطون (ولذلك سُميت بالأفلاطونية الحديثة) كل ما في الأمر أنه استعار الاصطلاحات المسيحية واستعملها في التعبير عن الآراء التي اقتبسها منه.

(د) تختلف آراء أفلوطين عن عقيدة التثليث، لأنه نفى عن الأقنوم الأول الوجود الواقعي، فقال إنه ليس جوهراً، وإنه لا يتصف بصفة ولا يتصل بغيره. وفَصَل «الابن» عن «الآب» إذ جعل «للابن» جوهراً وصفات خاصة، كما جعل «الروح القدس» نفساً للعالم. وأكثر من ذلك جعل المادة أقنوماً رابعاً للاهوت، الأمر الذي يدل على أنه اقتبس آراء من أفلاطون، لأن هذا كان يعتقد أن المادة التي صُنع منها العالم أزلية. ولذلك لا يُعقل مطلقاً أن تثليث المسيحية قد اقتُبس من آراء أفلوطين.

اعتراض (٩): «رسل المسيح هم الذين ابتدعوا عقيدة التثليث وأذاعوها بين الناس».

الرد: (أ) إن عقيدة التثليث أصلية في التوراة كما تبين لنا في الباب الأول. وعندما جاء

السيد المسيح إلى الأرض أعلن صدقها بكل وضوح وجلاء، كما تبين من البابين الثاني والثالث. فإذا أضفنا إلى ذلك، أن هذه العقيدة ليس لها نظير في الطبيعة أو مؤلفات أهل العالم على الاطلاق، كما قلنا في الرد على الاعتراض السادس، وأن الرسل كان يختلف بعضهم عن البعض الآخر في الطباع والثقافة والسن والنشأة والعمل، كما حلّت بهم كثير من المحن والاضطهادات اضطرتهم إلى التشتُّت في نواحي العالم المتعددة، اتضح لنا أنه لا يمكن أن يكونوا قد اتفقوا فيما بينهم على ابتداع عقيدة التثليث أو غيرها من العقائد المسيحية.

(ب) ولو فرضنا جدلاً أن الرسل قد ابتدعوا عقيدة التثليث (كما يقول المعترضون) فهل من المعقول أنهم كانوا يجرؤون على إذاعتها، وهم يعلمون تمام العلم أنها تتعارض كل التعارض مع ما يتمسك به الناس من عقائد عن اللّه، وأنها أسمى من مداركهم سموا لا يستطيعون بلوغه على الاطلاق، وأنهم بذلك يعرّضون أنفسهم لمقاومة هؤلاء الناس واضطهادهم، كما يعرّضون كل تعاليم الإنجيل للرفض والمقاومة؟! الجواب: طبعاً كلاّ. إذن فإذاعتهم لهذه العقيدة على الرغم من كل ذلك دليل على أنهم لم يبتدعوها، بل عرفوها من المسيح نفسه.

كما أننا لو فرضنا أيضاً جدلاً أنهم ابتدعوها وأذاعوها على الرغم من كل هذه الموانع والعوائق، أما كانوا يحاولون البرهنة على صدقها بالأدلة التي كانوا يرونها كافية لإقناع الناس؟! الجواب: طبعاً نعم. لكن إذا فحصنا الكتاب المقدس لا نعثر في عبارة واحدة منه على أية محاولة من هذا النوع. كما أننا إذا تأملنا جميع الآيات الخاصة بالتثليث، رأينا أنها لا ترِد بأسلوب يلفت النظر إليها بصفة خاصة، أو يدل على أنها متعلّقة بموضوع جديد، لا علاقة له بغيره من الموضوعات الكتابية، بل ترِد بأسلوب الكتاب المقدس العادي، وفي حالة التوافق الكامل مع جميع موضوعاته الأخرى. وقد اشار الأستاذ العقاد إلى هذه الحقيقة، فقال في كتابه «اللّه» ص ١٤١ «الأناجيل تدل على رسالة واحدة صدرت من وحي واحد». ولذلك ليس هناك مجال للظن بأن الرسل قد ابتدعوا هذه العقيدة كما

يقول المعترضون.

(ج) أخيراً نقول، إن الرسل كانوا من اليهود، الذين تعلموا منذ نعومة أظافرهم أنه لا يوجد إلاّ إله واحد، وأن من يشرك به يُرجَم في الحال بواسطة أهله وعشيرته (تثنية ١٣ : ١٠). لكن لما اتصلوا بالسيد المسيح، وشاهدوا كماله المطلق، وسلطانه الذي لا حدَّ له على الموت والطبيعة، وسمعوا شهادته عن نفسه (يوحنا ٨ : ٣٥)، وشهادة السماء أيضاً عنه أنه ابن اللّه، مرة عند المعمودية، وأخرى عند التجلي (متى ٣ : ١٧، ١٧ : ٥)، ثم رأوه في أواخر خدمته على الأرض قد غلب الموت الذي غلب الناس قاطبة، فقام من بين الأموات في اليوم الثالث، كما سبق وقال، وصعد بعد ذلك بجسده حياً إلى السماء (أعمال ١ : ٩)، مخالفاً بذلك نواميس الطبيعة جميعاً، واختبروا بعد صعوده عنهم حضوره بالروح معهم، وشفاءه للمرضى وإقامته للموتى على أيديهم، عندما كانوا يذكرون اسمه (أعمال ٣ : ٦، ٤ : ١٠)، أيقنوا كل اليقين أنه «الابن» أو «الكلمة» أو «الحكمة» الذي سبق وشهد الأنبياء عنه.

أما من جهة «الآب»، فقد سمعوا من السيد المسيح عنه، وعن علاقته به ووحدته معه في اللاهوت بكل صفاته وخصائصه، وعن محبته أيضاً لهم واهتمامه بأمرهم (يوحنا ١٦ : ٢٧). كما سمعوا صوت الآب، مرة عند المعمودية وأخرى عند التجلي (متى ٣ : ١٦، ١٧ : ٥) ولذلك أدركوا كل الإدراك أنه «تعينٌ» آخر للاّهوت.

وكذلك «الروح القدس». فقد سمعوا من المسيح عنه وعن علاقته به ووحدته معه في كل شيء، وعن وجوب طاعتهم لإرشاده وتعليمه، كما سمعوا منه الوعد بمجيئه إليهم أو ظهوره لهم، ليكون فيهم يعلّمهم ويرشدهم ويقدّرهم على القيام برسالتهم (يوحنا ١٦ : ١٣-١٦). وبعد صعود المسيح بعشرة أيام، اختبروا فعلاً ظهور الروح القدس وحلوله عليهم، كما اختبروا بعد ذلك مواهبه وقوته، وتوجيهه لهم في دعوة الناس وهدايتهم (أعمال ١٣ : ٢)، فأدركوا عملياً أنه تعينٌ ثالث للاّهوت. ولذلك لم يشيروا إليه في حديثهم

عنه بالكلمة المقابلة لـ «it» الإنكليزية، التي تُستعمل (فيما تُستعمل لأجله) للشيء العام أو المبهم، والتي كانت تُستعمل في أيامهم للروح عامة، بل أشاروا إليه بالكلمة المقابلة لـ «he» الإنكليزية، التي لا تُستعمل إلا للمذكر العاقل، على اعتبار أن الضمير المستعمل مع لفظ الجلالة «اللّه»، هو ضمير المذكر العاقل (إقرأ يوحنا ١٤: ١٦، ١٧، ٢٦، ١٥: ٢٦، ١٦: ٧، ٨، في الأصل اليوناني في الترجمة الإنكليزية مثلاً).

مما تقدَّم يتضح لنا أن الرسل فضلاً عن أنهم لم يبتدعوا عقيدة التثليث، فإنه لم يكن أيضاً يدور بخلدهم عندما بشّروا وكتبوا عن «الآب والابن والروح القدس» أنهم يثيرون معضلة فكرية، لأنهم كانوا يؤمنون بإله أو لاهوت واحد، كما يؤمن سائر اليهود المؤمنين. ومن الناحية الأخرى كانوا مقتنعين كل الاقتناع، بناءً على اختبارهم الشخصي، أن هذا الإله الواحد أو اللاهوت الواحد، هو بعينه «الآب والابن والروح القدس» كما سبق المسيح وأعلن لهم، ولذلك نادوا بالتثليث دون تردد - فالمسيح لم يفرض هذه العقيدة على الرسل فرضاً، ولا هم آمنوا بها إيماناً أعمى (كما يُقال)، ولا هم ابتدعوها من عندياتهم كما يقول المعترضون، بل عرفوها من المسيح، واختبروا حقيقتها بأنفسهم مرات متعددة، وهذا دليل قاطع على صدقها.

اعتراض (١٠): «كيف يكون الآب إلهاً، والابن إلهاً، والروح القدس إلهاً، ولا يكونون ثلاثة آلهة!».

الرد: إننا لا نؤمن أن الآب إله، والابن إله، والروح القدس إله، حتى يصح الاعتراض بأننا نؤمن بثلاثة آلهة، بل نؤمن أن الآب هو اللّه والابن هو اللّه والروح القدس هو اللّه. ولا مجال للاعتراض على ذلك إطلاقاً، لأنه بما أن جوهر الآب (وهو اللاهوت) هو نفسه جوهر الابن، وهو نفسه جوهر الروح القدس، وبما أن اللاهوت أو اللّه واحد ووحيد ولا يتجزأ أو يتفكك على الإطلاق - إذن فلا غبار على القول إن كلاًّ منهم هو اللّه، وإنهم معاً هم اللّه. هذه حقيقة منطقية لا شك فيها، وإن كانت لا تتحقق في أي كائن

من الكائنات المنظورة، وذلك بسبب تكوّنها من عناصر وأجزاء، إلا أنها تتحقق في ذات اللّه وتتوافق مع كماله كل التوافق، لأنه واحد ووحيد، وأقانيمه ليسوا أجزاء أو عناصر فيه، بل هم تعيُّنه الخاص، أو بتعبير آخر هم عين ذاته.

اعتراض (١١): «إذا كان جوهر الأقانيم واحداً، فلماذا يكونون ثلاثة؟».

الرد: هذا الاعتراض سبق الرد عليه في التمهيد، فقد قلنا إنهم واحد من ناحية الجوهر أو الذاتية، وثلاثة من ناحية التعيُّن أو الأقنومية، ولا تناقض في ذلك على الإطلاق. أما لماذا كان اللّه ثلاثة أقانيم مع أنه جوهر واحد، فهذا سؤال لا يسأله عاقل، لأننا لا نعرف علل الأشياء جميعاً، لا سيما ما كان منها فوق الطبيعة، لكن نعلم علم اليقين، انه لولا أن اللّه أقانيم، لَمَا كانت صفاته بالفعل، بل ولَمَا كانت له صفات إيجابية إطلاقاً، ولَمَا كانت له تبعاً لذلك أية علاقة مع خلائقه. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، لكان قيامه بالخلق (لو فرضنا جواز قيامه به، وهو على هذه الحال) أمراً ضرورياً له، لجأ إليه ليبرز به صفاته، ولكان أيضاً قد تعرض بسببه للتطور والتغيُّر، كما قلنا في التمهيد. فكون اللّه ثلاثة أقانيم هو من مستلزمات الكمال الذي يتصف به، لأنه على أساسه (إن جاز هذا التعبير) تكون صفاته بالفعل منذ الأزل، ويكون مستغنياً بذاته عن كل شيء سواها، ويكون ثابتاً لا يتعرض للتغيُّر أو التطور، عند قيامه بأي عمل من الأعمال.

اعتراض (١٢): «أليس بقولنا إن اللّه هو الآب والابن والروح القدس، قد اعتبرناه مُرَكَّباً، وكل مُرَكَّب قابل للتجزئة، مع أنه حاشا للّه أن يكون مُرَكَّباً أو قابلاً للتجزئة؟».

الرد: المُرَكَّب هو المكوَّن من أكثر من عنصر واحد، والأقانيم ليسوا عناصر في اللّه أو أجزاء فيه، بل إنهم تعيُّنه الخاص. وتعيُّن اللّه وجوهره واحد، لأن اللّه هو اللاهوت، واللاهوت هو اللّه، ولذلك فكون اللّه هو الآب والابن والروح القدس لا يدل على أنه مُرَكَّب. وبما أنه ليس مُرَكَّباً لا يكون قابلاً للتجزئة بأي وجه من الوجوه.

اعتراض (١٣): «إن التثليث يجعل اللّه جنساً من الأجناس، أو نوعاً من الأنواع، مع أنه لا شريك له».

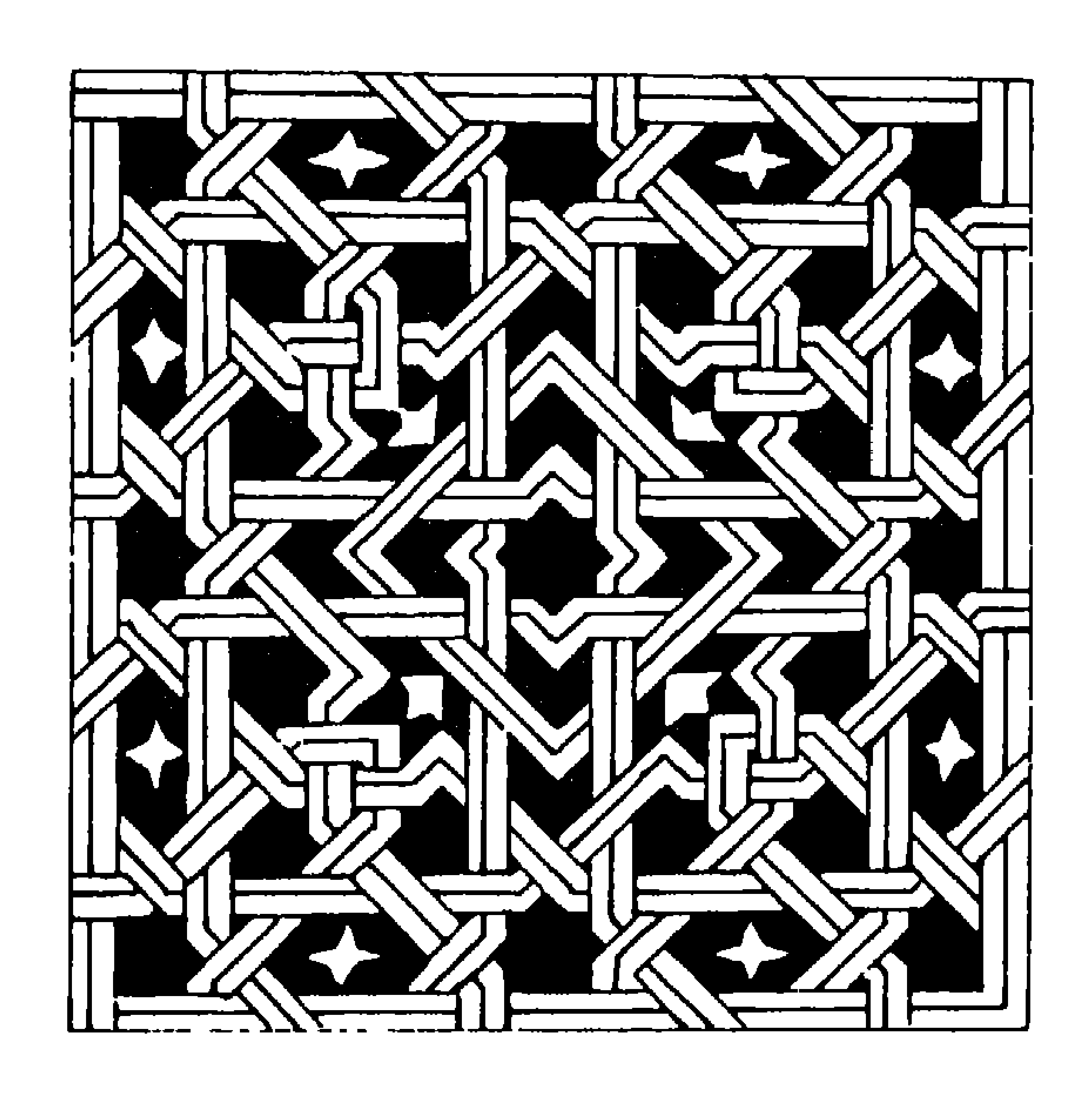
الرد: الجنس، كما يقول رجال المنطق، هو كُلي ذاتي تندرج تحته أفراد (أو أصناف) مختلفة من جنسه. فالنبات جنس يشمل القطن والقمح والذرة وغير ذلك. والنوع هو كُلي ذاتي تندرج تحته أفراد (أو أصناف) متشابهة من نوعه. فالقمح مثلاً نوع من أنواع النبات، يشمل أصنافاً كثيرة مثل القمح الهندي والصعيدي والبحيري. وعلى ضوء هذه الحقيقة نقول: بما أن اللّه في ثالوثه ليس واحداً من أفراد متشابهة أو مختلفة، لأن ثالوثه ليس شيئاً سوى ذاته عينها، لذلك لا يعتبر في ثالوثه جنساً من الأجناس أو نوعاً من الأنواع.

اعتراض (١٤): «إذا كان اللّه لا يُعتبر في ثالوثه جنساً من الأجناس أو نوعاً من الأنواع، فلماذا يُقال في بعض دروس المنطق «هناك من الألفاظ والتصورات ما يعده الواحد مفرداً أو جزئياً، ويعده الآخر عاماً أو كلياً. فمثلاً اللفظ «اللّه»، يعده الموحِّد مفرداً أو جزئياً، بينما يعده المُشرِك عاماً أو كلياً، بوصفه اسم واحد من الآلهة التي يؤمن بها».

الرد: إن كان المراد بالمشرك في هذه العبارة هو المسيحي، فليس هناك مسيحي في الوجود، يؤمن بآلهة أو إله مع اللّه. وإن كان المراد به هو الوثني، فالوثني لا يؤمن بـ «اللّه» بل يؤمن بآلهة غير «اللّه». لأنه لو كان يؤمن بـ «اللّه» بأل التعريف، كما يؤمن المسيحي، لما آمن بآلهة غيره. ولذلك فالمراد بالمشرِك في هذه العبارة لا يمكن أن يكون هو الوثني أو المسيحي. وإذا كان الأمر كذلك، علمنا أن جهل أساتذة المنطق بحقيقة التثليث في المسيحية هو الذي جعلهم يخلطون الحق بالباطل فينتقدون ما هو جدير بالتأييد، ويتهكمون على ما هو جدير بالاعتبار والتقدير.

اعتراض (١٥): «وكيف يكون الثلاثة أقانيم واحداً، مع أن لكلٍّ منهم عملاً خاصاً!».

الرد: بما أن قيام أي أقنوم بعمل من أعمال اللاهوت لا يكون بالاستقلال عن الأقنومين الآخرين، بل بالاتحاد معهما، وذلك لوحدة جوهرهم، كما ذكرنا مراراً وتكراراً. لذلك ليس هناك أي تناقض بين قيام كل منهم بعمل خاص، وكونهم معاً الله الواحد.



الفصل الثاني

الاعتراضات الدينية والرد عليها

اعتراض (١): «قول السيد المسيح إن الآب أرسل الابن إلى العالم (يوحنا ٥: ٣٧) يدل على أن الآب أسمى من الابن مقاماً».

الرد: مجيء الابن إلى العالم ليس معناه تحرّكه من مكان إلى مكان، بل مجرد ظهوره في العالم بهيئة واضحة، لأن اللاهوت مُنَزَّه في ذاته عن التحيُّز بمكان، وبالتبعية من الانتقال من مكان إلى مكان. ولم يكن مجيء الابن بإرادة الآب مستقلة عن إرادة الابن، بل كان بإرادتهما وإرادة الروح القدس معاً - فقد قال المسيح: «من عند اللّه خرجت» (يوحنا ١٦: ٢٧)، أي خرجت بمحض إرادتي. وقال الرسول عنه (فيلبي ٢: ٦، ٧): «الذي إذ كان في صورة اللّه (أو الذي إذ كان كائناً في صورة اللّه)، لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً للّه، لكنه أخلى نفسه آخذاً صورة عبد» أي أنه أخلى نفسه وأخذ صورة عبد بمحض إرادته. وعن مجيء المسيح بإرادة الآب والروح القدس معاً، قال له المجد على لسان إشعياء النبي سنة ٧٠٠ ق م «والآن السيد الرب أرسلني وروحه» (إشعياء ٤٨: ١٦)

ولوحدة جوهر الأقانيم الثلاثة لا يكون إرسال الآب للابن دلالة على وجود أي تفاوت بينهما، بل بالعكس يدل على توافقهما، وتوافق الروح القدس أيضاً معهما في الاهتمام بالبشر والعطف عليهم. أما السبب في ظهور الابن (أو مجيئه) دون الأقنومين الآخرين، فيرجع إلى أنه هو الذي يعلن اللّه ويظهره، كما مرَّ بنا في الباب الثالث.

اعتراض (٢): «يدل قول المسيح: «أبي أعظم مني» (يوحنا ١٤: ٢٨) على أنه أقل من الآب مقاماً».

الرد: لا يقصد السيد المسيح بقوله هذا إن الآب أعظم منه من ناحية كونه «ابن اللّه»

أو «الابن الأزلي» لأنـه من هذه النـاحية واحـد مع الآب في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته. فقد قال عن نفسه: «أنا والآب واحد»، و«أنا في الآب والآب فيَّ»، و«مَنْ رآني فقد رأى الآب»، و«لكي يكرم الجميع الابن كما يكرمون الآب». ولكنه يقصد أن الآب أعظم منه، من ناحية كون المسيح «ابن الانسان» فقد أخلى نفسه، وأخذ صورة العبد الكـامل، الذي ينفذ جميع مقاصد الله (فيلبي ٢ : ٧). ويُقصد بـ «العبد الكامل» في فلسفة ابن العربي «العقل بالفعل» أو «الله عاملاً» لأنه جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية بكل صفاتها. والكتاب المقدس قد سبق وأشار إلى ذلك، فقد أطلق اسم «العبد الكامل» على السيد المسيح، الذي هو «الله معلَناً» (إشعياء ٥٢ : ١٣).

والقرينة تثبت صحة ذلك، لأننا إذا رجعنا إلى الآية المعترَض بها، وجدنا المسيح يعلن أن الآب أعظم منه بمناسبة عودته إليه، بعد إتمام مهمة الفداء التي جاء لأدائها. ونحن نعلم من الكتاب المقدس أنه له المجد قد قام بهذه المهمة بوصفه «ابن الانسان» فقد قال: «لأن ابن الانســان قد جاء لكي يطلب ويخلِّص ما قد هلك» (لـوقـا ١٩ : ١٠، متى ١٨ : ١١)، وقال «ابن الانسان لم يأت ليُخدم بل ليخدِم، وليبذل نفسه فدية عن كثيرين» (متى ٢٠ : ٢٨).

اعتراض (٣): «يدلّ قول السيد المسيح لتلاميذه: «إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم» (يوحنا ٢٠ : ١٧)، وقوله: «إلهي إلهي، لماذا تركتني؟» (متى ٢٧ : ٤٦) على أنه كان واحداً من البشر لا أكثر ولا أقل».

الرد: السيد المسيح هو أحد أقانيم اللاهوت، لكن بتجسُّده من جنسنا أصبحت له طبيعتان كاملتان، هما اللاهوت والناسوت. هاتان الطبيعتان متحدتان كل الاتحاد. فمن حيث اللاهوت كان ولا يزال وسيظل إلى الأبد هو الله بعينه، الذي لا إله مثله إطلاقاً، فمكتوب أنه فيه «يحل كل ملء اللاهوت جسدياً» (كولوسي ٢ : ١٠)، وأنه «الكائن على الكل إلهاً مباركاً إلى الأبد» (رومية ٩ : ٥). أما من حيث الناسوت فكان كأحد الناس،

ولذلك كان يدعو اللّه من هذه الناحية أباً وإلهاً له. لكنه كان خالياً من الخطيئة خلواً تاماً، الأمر الذي لا يتوافر في إنسان ما.

وتُثبت القرينة صدق هذه الحقيقة، فإذا رجعنا إلى أولى الآيتين المعترض بهما، وجدنا المسيح يقول إن اللّه أبوه وإلهه، بمناسبة إعلانه عن عودته إليه، بعد إتمام مهمة الفداء التي جاء للعالم للقيام بها لأجلنا، بوصفه ابن الإنسان.

وإذا رجعنا إلى الآية الثانية وجدنا المسيح يدعو اللّه إلهاً له، عندما كان معلَّقاً على الصليب كفارة عن الإنسان. وكان قد سمح أن يُعلَّق عليه لهذا الغرض بوصفه «ابن الانسان»، (لأن الكفارة تكون دائماً من نوع المكفَّر عنه)، كما أن قوله بعد ذلك للّه: «لماذا تركتني؟» يدل على أنه لم ينطق به كابن اللّه، لأنه من هذه الناحية واحد مع الآب والروح القدس في اللاهوت، ولا انفصال له عنهما على الإطلاق. لكن هناك حالة واحدة يصح أن يُترك فيها من اللّه، وهي حالة وجوده كابن الإنسان للقيام بالتكفير عن الناس، لأن المكفِّر يجب أن يضع نفسه موضع الذين يكفِّر عنهم من كل الوجوه، حتى تكون كفارته حقيقية وقانونية. ولما كان الناس عن بكرة أبيهم خطاة، ويستحقون الترْك من اللّه إلى الأبد، سمح له المجد أن يُعتبر أثيماً، وأن يُترك من اللّه عوضاً عنهم، وأن يحتمل كل ما يستحقونه من قصاص، حتى يصيروا أبراراً، ولهم حق الاقتراب من اللّه والتمتع به، إن هم قبلوا كفارته، وسلموا حياتهم له تسليماً كاملاً.

اعتراض (٤): «يدل قول السيد المسيح: «من قال كلمةً على ابن الإنسان يُغفر له، وأما من قال على الروح القدس، فلن يُغفر له، لا في هذا العالم ولا في الآتي» (متى ١٢: ٣٢)، على أن الروح القدس أسمى مقاماً من الابن».

الرد: غرض المسيح من هذه الآية أن يعلن لسامعيه أن الذين لم يؤمنوا بلاهوته من الناس الذين كانوا في عهده، يُلتمس لهم بعض العذر، لأنهم لم يروه كاللّه الذي لا حدَّ لمجده أو جلاله، بل رأوه كإنسان محدود متحيِّز بحيِّز. أما الذين أنكروا منهم قوة الروح

القدس التي كان يعمل بها معجزاته وأسندوها إلى الشيطان، فليس لهم عذر على الإطلاق، لأن قوة الروح القدس كانت ظاهرة بدرجة لا تدع مجالاً للشك أمام إنسان ما في أنها قوة اللّه نفسه، ولأنهم أيضاً كانوا يعلمون تمام العلم، كما يعلم جميع الناس في كل العصور، أن الشيطان لا يشفي المرضى أو يحيي الموتى، كما كان يفعل المسيح بقوة الروح القدس. ولذلك فمن البديهي ألا يُغفر لهم ذنب إنكارهم لشخصيته والحطّ من مكانته، لأن هذا التصرّف رفض متعمَّد للّه وأعماله، وإصرار على عدم الطاعة لسلطانه. ومن يتصرف هكذا يطوّح نفسه بعيداً عن رحمة اللّه، ويحرمها من عفوه وغفرانه. فليس هناك مجال للظن، بأنه يُفهم من هذه الآيات أن أقنوم الروح القدس أفضل مقاماً من أقنوم الابن. ومما يدل أيضاً على صدق هذه الحقيقة أنه له المجد لم يقل: من قال كلمة على ابن اللّه يُغفر له، بل قال: «من قال كلمة على ابن الانسان يُغفر له»، لأنه كابن الإنسان، كان يبدو كأحد الناس، ولذلك كان من المحتمل أن يشك في شخصيته الذين لم يكن لديهم علم بما هو مكتوب في التوراة عنه. وشكهم هذا، كان من الجائز أن يُغفر لهم، لو أنهم لم يشاهدوا معجزاته، التي كان يعملها بقوة الروح القدس.

اعتراض (٥): «يدل قول السيد المسيح «خرجت من عند الآب وقد أتيت إلى العالم، وأيضاً أترك العالم وأذهب إلى الآب» (يوحنا ١٦: ٢٨)، على انفصال الابن عن الآب، أو بتعبير آخر على عدم وحدته معه».

الرد: المسيح باستعماله الكلمات «خرجت.. أتيت.. أترك.. أذهب» يكلّمنا باللغة التي نفهمها. أما من حيث هو في ذاته، فإنه لا ينتقل من مكان إلى مكان، لأنه لا يتحيَّز بحيِّز. وقد شهد له المجد بهذه الحقيقة، فذكر عندما كان موجوداً بالجسد على الأرض، أنه كان في نفس هذا الوقت موجوداً في السماء (يوحنا ٣: ١٣)، كما ذكر أنه بعد انطلاقه عن تلاميذه بالجسد، سيكون ماكثاً معهم، كما سيكون ماكثاً أيضاً إلى انقضاء الدهر مع جميع المؤمنين الحقيقيين، في كل أنحاء الأرض (متى ٢٨: ٢٠). وهذا دليل واضح على أن ظهوره في مكان ما لا يؤدي إلى انفصاله عن اللاهوت، أو انفصاله عن أحد الأقنومين

الآخرين، بأي حال من الأحوال. وقولنا «في مكان ما» هو بالنسبة إلينا، وليس بالنسبة إلى اللّه، لأن اللّه لا يتحيَّز بمكان. ولا غرابة في ذلك، فجوهر الأقانيم وهو اللاهوت، غير قابل للانقسام أو التجزئة، أو التحيّز بمكان أو زمان، فهم مميَّزون أحدهم عن الآخر، لكنهم واحد بوحدانية غير قابلة للتفكك على الإطلاق.

اعتراض (٦) «إذا كان الأقانيم واحداً في الخصائص والصفات، فلماذا يُقال إن الآب كان يمثل العدالة، ولذلك كان يريد القضاء على البشر بسبب خطاياهم، وان الابن كان يمثّل الرحمة، ولذلك ظهر في العالم ومات على الصليب كفارة عنهم؟».

الرد: هذا القول ليس له أساس في الكتاب المقدس، لأن الاقانيم الثلاثة - لوحدة جوهرهم - يتّصفون بالعدالة والرحمة (وباقي الصفات الأخرى) بدرجة واحدة. فاللّه بأقانيمه (وليس أقنوم واحد) لا يحب الخطيئة، ولا يقبل الناس الملوَّثين بها في حضرته، وفي الوقت نفسه يحب هؤلاء الناس ويعطف عليهم إلى درجة لا حدَّ لها، لأنه سبق وخلقهم على صورته كشبهه. ولذلك فإن المسيح على الصليب لم يكن معلِناً لرحمة اللّه فقط، بل كان معلِناً لعدالة اللّه ورحمته معاً، فقد قبل في ذاته نتائج الخطيئة بأسرها تحقيقاً للعدالة، وقبلها نيابة عن الناس تحقيقاً للرحمة (وقد تفرَّد بهذا العمل لأنه الأقنوم الذي يعلن اللّه)، وقد شهد الكتاب المقدس بهذه الحقيقة فقال: «إن اللّه (أو اللاهوت) كان في المسيح، مصالحاً العالم لنفسه، غير حاسب لهم خطاياهم... لأنه جعل الذي لم يعرف خطية (يقصد السيد المسيح)، (كفارة) خطية لأجلنا، لنصير نحن بر اللّه فيه» (٢كورنثوس ٥ : ١٩-٢١). كما أنه لا سبيل للظن بأن عمل «الابن» في الفداء أعظم من عملي الآب والروح القدس فيه، فإن آلام الكفارة لم تقع على اللاهوت، بل على ناسوت المسيح وحده، لأن اللاهوت غير قابل للتأثر بأي مؤثر - كما أن الأقانيم واحد في الجوهر بكل صفاته وخصائصه. فإن كان الابن قد بذل نفسه عنا، فهو لم يقم بذلك بالاستقلال عن الأقنومين الآخرين، بل بالاتحاد معهما، فالآب بذله، وبالروح الأزلي قدّم هو نفسه، وبذلها.

اعـتراض (٧) «قـول السيد المسيح عن الـروح القدس إنه ينبثق من الآب (يوحنا ١٥ : ٢٦)، يدل على أن الآب كان موجوداً قبل الروح القدس، وأن الروح القدس قد انفصل منه، وهذا يتعارض مع القول بأقنوميته، لأن انبثاقه يدل على أنه مجرد قوة، كما يتعارض مع القول بوحدانيته مع الآب في الأزلية، وفي خصائص اللاهوت الأخرى، تبعاً لذلك».

الرد: ليس الروح القدس منبثقاً من الآب بمعنى أنه منفصل منه أو صادر عنه، لأن الكتاب المقدس ينكر نظرية الصدور التي قال بها الفلاسفة إنكاراً تاماً. أما الآية الخاصة بانبثاق الروح القدس فهي «روح الحق الذي من عند الآب ينبثق». وشتان بين الانبثاق من الآب والانبثاق من عند الآب. فالعبارة الأولى تدل على أن الآب سابق في وجوده للروح القدس، وأن الروح القدس منفصل منه أو صادر عنه، بينما العبارة الثانية تدل على أن الروح القدس موجود مع الآب، ثم انبثق أو خرج (أو بالأحرى ظهر) من عنده من تلقاء ذاته.

ولا يُقصد بالعبارة «من عند» هنا مكان ما، لأن اللاهوت منزه عن المكان والزمان، بل يُقصد بها التعبير باللغة التي نفهمها، على أن الروح القدس أقنوم خاص، وأنه كان مع الآب قبل حلوله على المؤمنين. ولذلك نرى أن العبارة «من عند» هذه، هي بعينها التي استُعملت في موضع آخر للدلالة على وجود أقنوم الابن مع الآب قبل ظهوره في العالم، فقد قال له المجد مرة «خرجت (أو ظهرت) من عند الآب» (يوحنا ١٦ : ٢٨، ١٧ : ٨). أما من حيث أزلية الروح القدس والابن معاً، فقد تحدثنا عنها بالتفصيل في الباب السابق.

كما نلاحظ أن الفعل ينبثق، مبني للمعلوم وليس للمجهول، وهذا دليل آخر على أن الآب لم يخرج الروح القدس من ذاته، بل أن الروح القدس هو الذي خرج أو ظهر من تلقاء ذاته، الأمر الذي يدل على أنه لم يكن جزءاً من الآب، وأخرجه الآب من ذاته، بل

أنه كان معه أزلاً .

فإذا رجعنا إلى اللغة الإنكليزية مثلاً، وجدنا أنها لا تعبّر عن «من عند» في هذه الآية بـ out of مثـلاً، التي تدل على الانتقـال من الـداخـل إلى الخـارج، بل يعبر عنها بـ from , أي «من عند». وهذا دليل على أن الروح القدس ليس منبثقاً من الآب بمعنى أنه خارج من ذاته، بل بمعنى أنه خارج (أو ظاهر) من عنده، الأمر الذي يدل على أنه كان بأقنوميته معه، قبل حلوله على المؤمنين.

وفي ضوء هذه الحقيقة نقول: بما أن الروح القدس كان مع الآب والابن أزلاً، وبما أن انبثاقه لا يُقصد به انفصاله من أقنومية الآب، بل خروجه أو ظهوره من عنده، وبما أن الكتاب المقدس قد عبّر عن هذا الانبثاق في موضوع آخر بالإرسال (يوحنا ١٤ : ٢٦)، وبما أن هذا الارسال، كما هو مسند إلى الآب، مسند أيضاً إلى الابن (يوحنا ١٥ : ٢٦)، إذن لا خطأ في القول إن الروح القدس منبثق من عند الآب والابن، بمعنى أنه خارج من عندهما. وإذا كان الأمر كذلك، لا يكون هناك اختلاف بين الأرثوذكس والكاثوليك والإنجيليين في هذا الموضوع. لأن الفريقين الأخيرين لا يعتقدان أن الآب والابن قد بثقا الـروح القـدس، بل بالعكس يعتقـدان أن الأقـانيم الثـلاثـة واحد في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته، وأن الانبثاق المسنَد إلى الروح القدس معناه الظهور وليس الصدور. ولـذلـك فإن هذه الآية لا تدل على عدم أقنومية الروح القدس أو أسبقية الآب له في الوجود، كما يقول المعترضون، بل تدل على أقنوميته ووجوده السابق مع الآب.

اعتراض (٨) : «إذا كان كل أقنوم غير الآخر، فإن الصلاة إلى أحد الأقانيم، لا تكون للأقنومين الآخرين، ولذلك لا تكون موجَّهة إلى اللّه في ذاته».

الـرد: وإن كان كل أقنـوم غير الآخـر، إلا أن الثـلاثة أقانيم واحد في اللاهوت، واللاهوت واحد ووحيد، وغير قابل للتفكك على الإطلاق كما ذكرنا مراراً وتكراراً. ولذلك فإن الصلاة المقدمة للآب (مثلاً) هي مقدَّمة للّه أو للاهوت في تعيُّن الآب أو أقنوم الآب.

ونظراً لأن لاهوت الآب هو بعينه لاهوت الابن والروح القدس أيضاً، تكون الصلاة المقدمة للآب مقدمة للّه في ذاته.

اعتراض (٩): «إذا كانت عقيدة التثليث حقيقة موحى بها، فلماذا لم يعلنها اللّه بالتفصيل في التوراة، من أول الأمر؟».

الرد: نظراً لانتشار الوثنية في الأزمنة الغابرة، واحتمال إساءة اليهود فَهْم حقيقة التثليث وقتئذ، وجواز اتخاذهم إياها أساساً للاعتقاد بصدق عقيدة تعدد الآلهة، التي كان الوثنيون يؤمنون بها، كان من البديهي ألا يقوم اللّه (وهو العليم بسرعة زيغان الانسان وراء الباطل) بإعلان حقيقة كونه ثلاثة أقانيم دفعة واحدة، بل أن يعلنها لهم شيئاً فشيئاً، وذلك تبعاً لاتساع مداركهم الروحية والعقلية. ولذلك إذا رجعنا إلى التوراة، اتضح لنا أنه كان يعلن فيها أنه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، كما ذكرنا في الباب الأول من هذا الكتاب.

اعتراض (١٠): «هناك آيات كثيرة تدل على أن «الابن» مخلوق بواسطة اللّه أو مولود منه، فقد قال الرسول بالوحي: «المسيح بكر كل خليقة. فإن فيه خُلق الكل، ما في السموات وما على الأرض» (كولوسي ١: ١٥-١٧)، وقال أيضاً: «يسوع المسيح بداءة خليقة اللّه» (رؤيا ٣: ١٤)، وقال اللّه للمسيح: «انت ابني. أنا اليوم ولدتك» (مزمور ٢: ٧)، وقال النبي بالوحي عنه «الذي مخارجه منذ القديم، منذ أيام الأزل» (ميخا ٥: ٢)، وقال هو عن نفسه على لسان النبي: «الرب قناني أول طريقه، من قبل أعماله منذ القِدم. منذ الأزل مُسحت، منذ البدء، منذ أوائل الأرض. إذ لم يكن غمرٌ أُبدئتُ» (أمثال ٨: ٢٢-٢٤).

الرد: هذه الآيات، لا تدل على أن الابن وُلد من اللّه، بمعنى أنه صدر عنه. كما أنها لا تدل على أنه خُلق من اللاشيء بواسطته، بل تدل على أنه أزلي وغير مخلوق، كما يتضح مما يأتي:

(أ) (المسيح) بكـر كل خليقـة. فإن «فيه خُلق الكـل. ما في السمـوات ومـا على الأرض» – والفـاء في كلمـة «فـإنه» هي فاء السببية، وهي مترجمة إلى الانكليزية مثلاً for أي «لأنه». ولذلك فالمسيح لم يُدْعَ «بكر كل خليقة» لأنه أول شخص خلقه الله، كما يقول المعترضون، بل دُعي بهذا لأن كل الخليقة خُلقت فيه. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كلمـة «بكـر» هنـا، لا تكون مستعملة بالمعنى الحرفي، بل بالمعنى المجازي. والمعنى المجازي للبكورية هو الرياسة أو الأفضلية والأولوية. وإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس وجدنا أن كلمة «بكر» قد وردت فيه بمعنى «رئيس» أو «أول»، لأن الناموس قد جرى على أن تكون الرياسة للبكر. فقد قال الله في (مزمور ٨٩: ٢٧) عن داود النبي: «وأنا أيضاً أجعله بكراً أعلى من ملوك الأرض» مع أن داود كان الابن الثامن لأبيه، وكان بالنسبة إلى الملوك المعاصرين له أصغرهم وأحدثهم سناً. فضلاً عن ذلك فإن كلمة «بكر» هذه استُعملت في موضع آخر عن «المسيح» نفسه، بمعنى رئيس. فقد قال الله عنه «ليكون بكراً بين إخوة كثيرين» (رومية ٨: ٢٩). ويُقصد بالأخوة هنا المؤمنون الحقيقيون بالمسيح، ويُعتبر المسيح بكراً بينهم أو رئيساً لهم، بوصفه ابن الإنسان الذي مجَّد الله على الأرض وتمم مشيئته، مثالاً لما يجب أن يعملوه. ويُعتبرون هم إخوته، بوصفهم قد آمنوا به إيماناً حقيقياً والتصقوا به التصاقاً روحياً، وعقدوا النية على السير في سبيله.

ولذلك لا غرابة إذا كان المسيح قد دُعي «بكر كل خليقة» بمعنى أنه رئيسها وسيدها، لأنـه هو الـذي أبـدعهـا وأنشأها. واليهود أيضاً يعرفون أن البكورية تعني الرياسة أو السيادة، وأنها عندما تُسند إلى الله يُراد بها السيادة المطلقة والرياسة العامة. فقد ورد في التلمـود اليهـودي: «الله القـدوس يُدعى بكـر العـالم، للدلالـة على سلطته على كل الكائنات». فإذا أضفنا إلى ذلك أن كلمة «بكر» عندما يُشار بها إلى المسيح، لا تسبقها البتـة كلمة «ابن»، فلا يُقال عنه أبداً أنه «الابن البكر»، وأنه لايشار البتة إلى المسيح كمخلوق أو منبثق من الله، لا يبقى مجال للشك في أن المراد ببكورية المسيح، ليس ولادته قبل غيره، بل رياسته وسيادته كما ذكرنا.

(ب) «(يسـوع المسيح) بداءة خليقة اللّه». هذه الآية لا تقول إن المسيح هو أول شخص خلقه اللّه، بل إنه بداءة خليقة بمعنى أصلها، لأن بداءة الشيء أصله أو مصدره الذي ابتدأ منه. ومما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة أن كلمة «بداءة» هذه موجودة في النسخة اليونانية «أرخى» وترد بمعنى رأس أو مصدر أو أصل، ولذلك فالآية المذكورة، لا تدل على أن المسيح هو أول مخلوق، بل تدل على أنه أصل الخليقة ورأسها ومصدرها. ومما يثبت أيضاً صدق هذه الحقيقة أن المسيح دُعي «البداءة» (كولوسي ١ :١٨) أي «الأصل» أو «أصل كل شيء».

وكلمة «رأس» الواردة في أمثال ٩ : ١٠ «بدء الحكمة مخافة اللّه» في الأصل اليوناني أو السبعيني «أرخى». وهذه الكلمة هي بعينها المترجمة «بداءة» في الآية «يسوع المسيح بداءة خليقة اللّه»، الأمر الذي يدل على أنه يُراد بها أن يسوع المسيح هو رأس الخليقة. فضلاً عن ذلك فان كلمة «أرخي» هذه، هي أصل الكلمة التي كان يطلقها فلاسفة اليونان على «الأرخونات» أو «الأيونات» التي زعموا أنها هي التي خلقت العالم وتقوم بتدبير شئونه. كأن الـوحي باستعماله هذه الكلمة بالذات عن المسيح، يعلن لهم أن رأس العالم أو خالقه والمدبر لأموره، ليس هو الأيونات أو الأرخونات، بل هو «المسيح» أو «الابن الأزلي».

(جـ) «أنت ابني. أنا اليوم ولدتك» بالتأمل في هذه الآية يتضح لنا أن البنوّة الواردة فيها ليست متوقّفة على الولادة، بل إنها سابقة لهذه الولادة، أو بتعبير آخر إنها بنوّة بدون ولادة، وذلك للأسباب الآتية :

(١) إن اللّه لا يلد، بمعنى يُخرج من ذاته، لأن عملاً مثل هذا يؤدي إلى حدوث تغيّر فيه، والحال أنه لا يتغير.

ولا يُعقل مطلقاً أن يكون معنى الولادة هنا الخلق، لأنه لو فرضنا أن اللّه لم يكن متميزاً بالابن أزلاً (أو بتعبير آخر لو فرضنا أن وحدانيته هي وحدانية مطلقة أو مجردة) وأسندنا إليه بعد ذلك خلق «الابن»، نكون قد أسندنا إليه التغيُّر، إذ يكون قد عمل بعد أن كان لا

يعمل، ويكون قد دخل في علاقة بعد أن لم تكن له علاقة. وبما أنه لا يتغير فلا مفرَّ من التسليم بأن «الابن» أزلي بأزلية اللّه أو اللاهوت، أو بتعبير آخر بأن وحدانية اللّه وحدانية جامعة مانعة.

(٢) لم يقل اللّه للمسيح: «أنا اليوم ولدتك. أنت ابني» بل قال له: «أنت ابني أنا اليوم ولدتك». وهذا دليل على أن البنوّة هنا سابقة للولادة، أو بتعبير آخر إنها بدون ولادة. والبنوّة التي بدون الولادة الخاصة بـ«الابن» هي البنوّة الأزلية التي يتميز بها أزلاً، والتي لا تعني سوى إعلانه للاهوت.

(٣) لا توجد بين فقرتي هذه الآية كلمة تدل على أنه من الجائز أن يكون معناها أن المسيح دُعي ابن اللّه، لأنـه وُلد من اللّه، بل توجد بينهما «فاصلة». فلا يُقصد بالآية المذكورة سوى المعنى الذي يُفهم من الوضع الموجود عليه ألفاظها. وهو أن المسيح هو «ابن اللّه» أولاً أو أصلاً، ثم بعد ذلك وُلد منه في يوم من الأيام. والفاصلة تدلنا على أن كلا الفقرتين قائم بذاته، ومستقل في معناه عن غيره، ولذلك يجب أن تُفهم كل منهما على حدة.

والكلمة اليونانية المترجمة «اليوم» في هذه الآية، لا تدل على زمن من الأزمنة الأزلية، بل تدل على يوم من الأيام العادية، فلا يُفهم منها أن المسيح مولود من اللّه في وقت ما في الأزل، كما يقول بعض الهراطقة، بل يُفهم منها أنه موجود معه منذ الأزل، ولكن ظهر أو تجلى في يوم من الأيام.

وإذا كان الأمر كذلك، فما معنى الولادة في هذه العبارة؟ الجواب: لنفهم معناها علينا أن نتأمل كل الآيات التي وردت فيها هذه العبارة مع ما قبلها وما بعدها من آيات (لأن هذه هي الوسيلة الصحيحة لفهم كل آية في الكتاب).

فأولاً: سجَّل داود النبي بالوحي خطاباً من اللّه إلى المسيح باعتباره ابن الإنسان، جاء

فيه : «أنت ابني أنا اليوم ولدتُك. إسألني فأعطيك الأمم ميراثاً لك وأقاصي الأرض ملكاً لك» (مزمور ٢ : ١-٩).

ثانياً : قال الرسول بولس لليهود : «إن اللّه أقام يسوع كما هو مكتوب أيضاً في المزمور الثاني، أنت ابني، أنا اليوم ولدتك» (أعمال ١٣ : ٣٣).
ويتضح لكل من درس الأصحاح المقتبسة منه هذه الآية، أن كلمة «أقام» هنا لا يُراد بها إقامة المسيح من بين الأموات، بل تنصيبه مخلصاً للعالم بعد إقامته من بين الأموات، مثلها في ذلك مثل كلمة «أقام» في الآية «أقام اللّه لهم مخلصاً» (أعمال ١٣ : ٢٣) و«أقام» في الآية «وأقام لهم داود ملكاً» (أعمال ١٣ : ٢٢). ولكن مما يسترعي الانتباه أن الفعل الخاص باقامة المسيح مخلصاً، يرد في اللغة اليونانية بصيغة المضارع التام، ولذلك يكون المعنى الحرفي للآية أن اللّه أقام يسوع مخلصاً إلى الآن، أما الفعل الخاص بإقامة داود ملكاً فيرد في صيغة الماضي للدلالة على أن خدمته قد مضت وانتهت. فخدمة داود قد عفا عليها الزمن. أما خدمة المسيح فباقية إلى انقضاء الدهر.

ثالثاً : وقال لهم : «لمن من الملائكة قال قط، أنت ابني أنا اليوم ولدتك. . . وأيضاً متى أدخل البكر إلى العالم يقول ولْتسجد له كل ملائكة اللّه» (عبرانيين ١ : ٥، ٦).

رابعاً : ثم قال لهم : «كذلك المسيح أيضاً لم يمجد نفسه ليصير رئيس كهنة، بل الذي قال له أنت ابني أنا اليوم ولدتُك» (عبرانيين ٥ : ٥).

فمن الآية الأولى، يتضح لنا أن العبارة «أنت ابني، أنا اليوم ولدتُك». قد استُعملت بمناسبة إعلان سلطان المسيح وملكه. ومن الثانية يتضح لنا أنها استُعملت بمناسبة الإعلان عن إقامة المسيح مخلصاً لجميع الناس. ومن الثالثة يتضح لنا أنها استُعملت بمناسبة الإعلان عن سمو المسيح فوق الملائكة. ومن الرابعة يتضح لنا أنها استُعملت بمناسبة الإعلان عن كهنوت المسيح الذي يفوق كل كهنوت.

مما تقدم، يتضح لنا أن الولادة في هذه الآية يُراد بها الإعلان والإظهار وهذا المعنى

ليس بالغريب عن مسامعنا، فنحن نعلم أن الولادة يُراد بها معنوياً إظهار غير الظاهر، وإعـلان غير المعلَن. والمسيح بسبب وجـوده في الجسد كإنسان، لم يكن ظاهراً ومعلناً للناس، كما هو في ذاته، ولذلك كان من البديهي أن يظهره اللّه ويعلنه للناس كما هو، في حقيقة ذاته وأمجاده، أو بحسب التعبير المجازي أن «يلده» لهم.

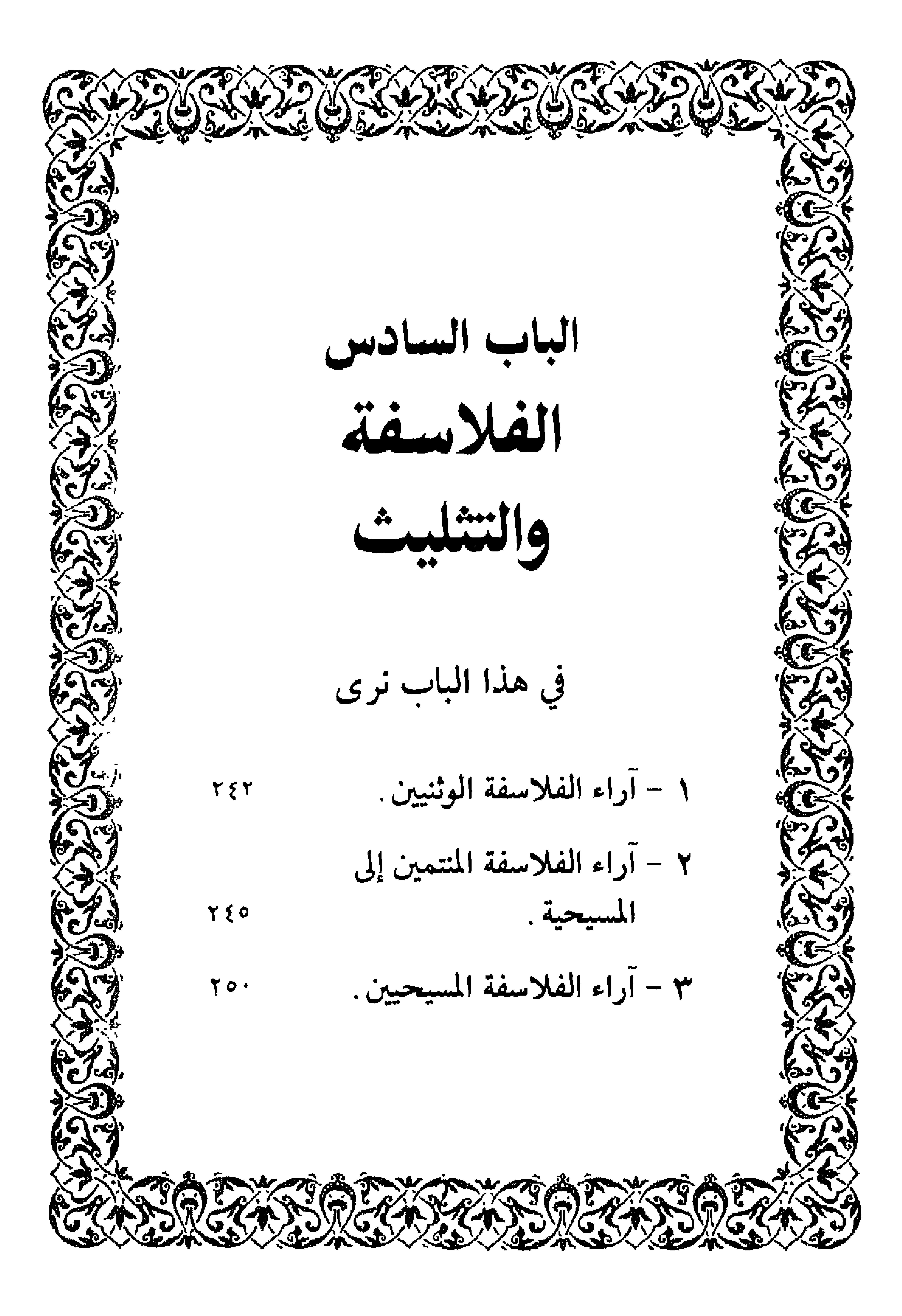
(د) «الذي مخارجه منذ القديم، منذ أيام الأزل» (ميخا ٥ : ٢) - وهذه الآية لا تدل على أن الابن «وُلد» من اللّه في الأزل، لأنه فضلاً عن استحالة حدوث ذلك، للأسباب التي ذكرناها فيما سلف، فإنه لو كان هذا هو المقصود منها، لكان قد قيل «مخرجه» بدلاً من «مخارجه». إذ أن الكلمة الأخيرة تدل على أن «الابن» قد خرج من أكثر من مصدر واحد، مع أن اللّه (لو فرضنا أن الابن خرج منه منذ الأزل، كما يقول المعترضون) هو واحد. ولذلك يُقصد بالآية المذكورة التعبير عن النواحي المتعددة، التي كان ولا يزال يخرج منها الابن، أو بتعبير أدق، يبدو منها لإتمام مقاصد اللاهوت، وذلك بوصفه المعلِن له والمنفِّـذ لأفكاره ومقاصده. ومما يؤكد لنا صدق هذه الحقيقة أن كلمة «منذ» تدل دلالة قاطعـة على أنـه لا يُقصد بهذه الآية أن الابن خرج من عند اللّه في الأزل كعملٍ تمَّ وانـتـهـى، بل تدل على أن مخارجـه outlets أو goings forth أو outgoings، كانت منذ الأزل ولا تزال إلى الوقت الحاضر. ولذلك فإن فعل هذه العبارة (المستـتر في اللغـة العربية لإمكانية معرفته، كما يُقال في قواعد هذه اللغة)، موجود في اللغات الأجنبية في صيغة المضارع التام present perfect tense . فهو في اللغة الانكليزية مثلاً have been وهذا الفعل يدل تماماً على ما تدل عليه كلمة «منذ» العربية، أي أنه يدل على أن مخارج الابن كانت منذ الأزل ولا تزال إلى الآن. ولذلك لا يمكن أن يكون الغرض من كلمة «مخارجه» هنا، سوى النواحي التي كان ولا يزال يبدو منها الابن، لتنفيذ مقاصد اللاهوت.

(هـ) «الرب قناني أول طريقه، من قبل أعماله، منذ القدم، منذ الأزل» - هذه الاية لا تدل على أن أقنوم «الابن» قد وُلد في الأزل، بل على أنه كان موجوداً منذ الأزل. لأن

قوله «قناني» منذ الأزل، يدل على وجوده حينذاك، إذ أن الشيء لا يُقتنى إلا إذا كان أولاً موجوداً. أما اقتناء اللّه (أو اللاهوت) له أول طريقه، من قبل أعماله، منذ الأزل، فذلك لأن أقنوم الابن هو الذي يظهر اللّه ويعلن مقاصده ويتممها. ولا يُراد بالاقتناء هنا المعنى الحرفي الذي هو الحيازة أو التملُّك، بل المعنى الروحي الذي يتوافق مع وحدانية اللّه وثباته، واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود، وهذا المعنى ينحصر في ظهور اللاهوت في أقنوم الابن، وإتمام مقاصده فيه منذ الأزل.

(و) «منذ الأزل مُسحت. . . إذ لم يكن غمر أُبدئت». و«المسح» أو «المسح بالدهن»، اصطلاح ديني يقصِد به تعيين شخص في وظيفته، وفق مشيئة اللّه. وهذه الآية أيضاً لا تدل على أن الابن خُلق في الأزل، بل على أنه كان موجوداً في الأزل، لأن عبارة «منذ الأزل مُسحت» أو «عُيِّنت»، تدل على أنه كان موجوداً في الأزل، لأن الذي «يُمسح» أو «يُعيَّن» يجب أن يكون أولاً موجوداً. كما أن كلمة «أُبدِئْتُ» لا تعني «خُلقْت» على الإطلاق، فهي لم ترد في الأصل بما يقابل was created أي «خُلقت»، أو was formed أي «كُوِّنت» أو «أُنشئت»، بل بما يقابل was brought forth أي «أُظهرت» أو «أُعلنت» أو «وُلدت». ومن البديهي ألا يكون الأمر سوى ذلك، لأن «الابن» يُتحدث عنه في (أمثال ٨) بوصفه حكمة اللّه، وليس من المعقول أن يكون اللّه بلا حكمة أصلاً أو أزلاً، ثم يصنع لنفسه، أو يخلق لها الحكمة في وقت من الأوقات، إذ من المؤكد أن يكون متميّزاً بالحكمة أصلاً أو أزلاً، لأن هذا هو ما يتوافق مع كماله وعدم تعرُّضه للتغير أو التطور.

مما تقدم، يتبين بكل وضوح وجلاء، أن الكتاب المقدس لا يُفرِّق بين أقنوم وآخر، وأن الآيات التي يُقال إنها تدل على أسبقية الآب على الابن، أو أفضلية الروح القدس عليه، لا يُراد بالابن فيها «الابن» من حيث مركزه «كابن للّه»، بل من حيث مركزه «كابن الإنسان». أما من حيث مركزه «كابن اللّه» فهو «اللّه» في جوهره. وهو من هذه الناحية، واحد مع الأقنومين الآخرين، في اللاهوت بكل خصائصه ومميزاته.



الباب السادس
الفلاسفة والتثليث

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

آراء الفلاسفة الوثنيين

عاش هؤلاء الفلاسفة في الأجيال الأولى للمسيحية، وكانوا قد سمعوا عن عقائدها، لكنهم رفضوا الإيمان بها، واتخذوا فقط بعض عقائدها ومزجوها بالفلسفة اليونانية، التي كانت متسلطة على عقولهم وعقول غيرهم من الناس وقتئذ. وفيما يلي أهم آرائهم والرد عليها:

١ - **قال مرقيون**، في القرن الثاني: «هناك ثلاثة أصول للكون: الأول طاهر وهو اللّه، والثاني شرير وهو الشيطان، والثالث هو صانع العالم. ولمَّا كثُر الناس على الأرض، حدث نزاع بين الشيطان وصانع العالم، لأن كلاًّ منهما أراد أن يسيطر عليهم. فأرسل اللّه ابنه يسوع المسيح، الذي كان انبثق منه أزلاً، ليقضي على الشيطان وصانع العالم معاً، ويخلِّص الناس من نفوذهما».

٢ - **وقال باسيليدس**، في القرن الثاني: «نظراً لأن اللّه منزه عن الاتصال بغيره، سمح أن تنبثق منه في الأزل سبعة أرواح (بجانب ابنه الوحيد يسوع المسيح، الذي كان قد انبثق منه قبلها) لتخلق العالم وتدبر أموره. وكان رئيس اليهود أحد هذه الأرواح، وكان يتميَّز بالتشامخ والكبرياء، والرغبة في إخضاع الناس لسلطانه، فثارت بينه وبين الأرواح الأخرى حرب شعواء. ولمَّا رأى اللّه هذه الحرب، أرسل ابنه الوحيد ليقضي على رئيس اليهود، ويهدي الناس إلى عبادته».

٣ - **وقال سطرنيوس**، في القرن الثاني: «للوجود أصلان، هما اللّه والمادة، وقد انبثق من الأصل الأول في الأزل، كائن يشبهه كل الشبه هو السيد المسيح، فاتخذه ابناً له. ثم انبثقت منه بعد ذلك سبعة أرواح، كلَّفها بصنع العالم. ولمَّا عظم شأن هذه الأرواح بعد صنعها له، تمرَّدت على اللّه فأرسل السيد المسيح إلى العالم ليقضي على سلطانها، ويجتذب الصالحين من البشر إليه».

٤ – **وقال كوردون**، في القرن الثالث: «كان مع اللّه في الأزل إلهان أقل منه شأناً، الأول خالق اليهود والثاني خالق الوثنيين. ونظراً لأن كلّاً منهما أراد أن يسيطر على العالم، قامت حرب عظيمة بينهما. فأرسل اللّه ابنه الوحيد، الذي كان متحداً به اتحاد الصورة بالجوهر، لينوب عنه في القضاء عليهما».

٥ – **وقال برديسيانس**، في القرن الثالث: «للعالم أصلان، هما إله الخير وإله الشر، فالأول هو الذي خلق الناس في حالة البر والطهارة، والثاني هو الذي علَّمهم بعد خلقهم فعل الشر والنجاسة. ولمَّا رأى إله الخير ما وصل إليه الناس من الذل والانحطاط بسبب خطاياهم، أرسل إليهم ابنه يسوع المسيح يخلِّصهم منها ويسمو بهم إلى حالة البر والطهارة، التي كانوا قد خُلقوا عليها أولاً».

٦ – **وقال كورنثوس**، في القرن الثالث: « خلق اللّه في الأزل أيونات كثيرة، والأيونات في علم الكيمياء، هي الشحنات الإيجابية والسلبية التي تتحلل إليها المادة. وفي الفلسفة، هي الأرواح التي قال الفلاسفة إنها انبثقت من اللّه في الأزمنة الأزلية، وكوّنت العالم وكل ما فيه من الكائنات. ويطلق بعضهم على «الأيونات» اسم «الأرخونات» وهي كلمة يونانية معناها «الرؤساء» أو «المبدعون». وأسمى هذه الأيونات وأعظمها مقاماً هو السيد المسيح. ولمَّا ضلَّ الناس عن الحق، أرسله اللّه إليهم ليهديهم ويرشدهم. فحلّ في جسد شخص يُدعى يسوع، وأخذ في القيام بالمهمة التي أتى من أجلها. لكن لمَّا قبض اليهود على يسوع ليصلبوه، تركه المسيح وعاد إلى السماء».

٧ – **وقال فالتينوس**، في القرن الثالث: «للوجود أصلان هما الخير والشر، والأول مذكّر والثاني مؤنّث، وباقترانهما معاً، وُلدت أيونات من الذكور والإناث. فاقترن الذكور بالإناث. ما عدا أربعة منهم، فأكرمهم الخير ورفعهم فوق جميع الأيونات. وهؤلاء الأربعة هم: أوروس حارس مسكن الخير، والمسيح كلمة الخير، ويسوع صورة المسيح، والروح القدس مصدر الحياة وباعثها».

٨ - **وقال فريق من الغنوسيين، في القرن الثالث**: «هناك ثلاثة أصول: الأول هو الروح أو الخير، والثاني هو المادة أو الشر، والثالث هو الديمورج أو الصانع، وطبيعته وسط بين الاثنين الآخرين. ولوجود عنصر مادي فيه، انجذب إلى الأصل الثاني (وهو المادة أو الشر) وامتزج به، فنشأ من امتزاجهما العالم مملوءاً بالشر والفساد.. فلما رأى الخير ذلك، أتى إلى العالم متجسداً في المسيح، ليخلص العالم من شره وفساده».

٩ - **وقال فريق آخر منهم**: «هناك أصلان للوجود: الأول هو اللّه غير المدرك، والثاني هو زوجته السكون المفكّر، وباتحادهما معاً، وُلدت الكلمة والحياة، والكلمة هي المسيح، والحياة هي الروح القدس».

١٠ - **وقال ماني، في القرن الثالث**: «للوجود أصلان، هما هرمز إله النور وإهريمان إله الظلمة. ولمّا انتشر الشر في العالم بتأثير الأصل الثاني، وظهر عجز البشر عن إنقاذ أنفسهم منه، أخرج الأصل الأول من ذاته كائنين عظيمين، هما المسيح والروح القدس، ليقوما بإنقاذهم وإعادتهم إليه».

هذه هي آراء فلاسفة الوثنيين، ومنها يتضح لنا أنهم لم يفهموا شيئاً عن عقيدة التثليث. وكل ما فعلوه، هو أنهم استعاروا كلمة المسيح، أو كلمتي المسيح والروح القدس، ومزجوا بها أو بهما تصوُّراتهم عن اللّه من جهة علاقته بالعالم، مستخدمين في ذلك آراء فلاسفة اليونان وغيرهم من الوثنيين الذين سبقوهم. ولذلك ليست لأقوالهم هذه قيمة. ومع ذلك نقول إنهم وإن كانوا قد أطلقوا العنان لعقولهم لتفكر كما تشاء، إلا أنهم لمّا اهتدوا إلى أن اللّه لا حد له، وإلى أن الإنسان لا يستطيع الاتصال به مباشرة، اضطر معظمهم إلى افتراض وجود كائنات عظيمة منبثقة من اللّه، يتصل اللّه عن طريقها بالناس، ويتصلون هم عن طريقها به، حتى لا يسندوا إليه شيئاً من التطوّر أو التغيّر، وهذا دليل غير مباشر على أن كون اللّه أقانيم، أمر يتوافق كل التوافق مع كماله وثباته، وعدم تعرّضه للتطوّر أو التغيّر عند القيام بأعماله، أو الدخول في علاقة مع خلائقه.

الفصل الثاني

آراء الفلاسفة المنتمين إلى المسيحية اسماً

انتمى هؤلاء الفلاسفة إلى المسيحية يوماً، لكن بسبب تأثُّرهم بالفلسفة اليونانية وغيرها، فسَّروا بعض الآيات الكتابية تفسيراً يختلف عن غرض الوحي منها، فنُبذت وتنبذ الكنيسة آراءهم نبذاً تاماً. وفيما يلي أهم هذه الآراء والرد عليها:

١ - قال الموزكيون، في القرن الثالث: «اللّه أقنوم واحد، ولكنه ثلاثة بالتجليات، فهو آب باعتبار أنه قدّر الخلاص، وابن باعتبار أنه تجسد وتمم الخلاص، وروح قدس باعتبار أنه في قلوب الناس ليتمتعوا بهذا الخلاص» - وقال سابليوس الذي كان أسقفاً لباطليماس «الآب والابن والروح القدس ليسوا أسماء أقانيم، بل أسماء ظهورات لأقنوم واحد: سُمي الآب لأنه الخالق، والابن لأنه الفادي، والروح القدس لأنه المقدِّس». وقال إكسياس: «أقنوم الآب هو بعينه أقنوم الابن وأقنوم الروح القدس معاً». وقال فوتينوس في القرن الرابع: «الآب والابن والروح القدس ليسوا ثلاثة أقانيم، بل أقنوم واحد، هو اللّه. غير أن الابن بالنسبة إلى اللّه، هو بمثابة العقل إلى الإنسان، والروح القدس بالنسبة إليه هو بمثابة الحياة إلى الإنسان».

الرد: اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن وحدانية اللّه هي وحدانية مطلقة، وهذا خطأ محض. لأنه لو كانت هذه هي وحدانيته، لما اتَّصف بصفة إيجابية، ولما قام بعمل دون أن يتعرّض للتطوّر والتغيّر، الأمر الذي لا يتفق مع كماله وثباته بأي حال من الأحوال. ومما يدل أيضاً على خطئهم وتناقض أقوالهم، أنهم مع اعتبارهم وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، أسند إليه بعضهم ثلاثة مظاهر، والحال أن القائم بوحدانية مطلقة لا يكون له مظهر ما، لأنه ليست له مميزات تجعل له كياناً خاصاً. وجعله البعض الآخر مركباً من ذات وعقل وحياة. والحال أن اللّه لا تركيب فيه على الإطلاق.

٢ - **قال بولس، الـذي كان أسقفـاً لساموسطا** في القرن الثالث: «الكلمة والروح صادران من اللّه أزلاً». وقال **أريوس** في القرن الرابع: «الآب وحده هو الإله الأصلي الـواجب الـوجود، أما الابن والروح القدس فهما كائنان خلقهما اللّه في الأزل، ليكونا وسيطين بينـه وبـين العالم، وهما مشابهان له في الجوهر، لكن ليسا واحداً معه». وقال **أموري دي بين** في القرن الثالث عشر: «الأقانيم الثلاثة ليست هي اللّه، بل هي كائنات سامية خلقها اللّه أزلاً، لتقوم بتنفيذ أغراضه».

الرد: اعتبر هؤلاء الفلاسفة أن وحدانية اللّه هي وحدانية مطلقة، ثم أسندوا إليه خلق كائنـين أو ثلاثـة في الأزل، وبـذلـك أسنـدوا إليه التغـيّر والتطوّر، إذ يكون بناء على اعتقادهم، قد دخل بالخلق في علاقة لم يكن لها أساس في ذاته أصلاً، ولذلك فآراؤهم ليس لها نصيب من الصواب.

٣ - **وقال نسطور** في القرن الخامس: «الآب هو الوجود، والكلمة هي العلم، والروح القدس هو الحياة. والعلم ليس شيئاً سوى الوجود عالماً، والحياة ليست شيئاً سوى الوجود حيّاً أو عاملاً، ولذلك فإنهم ليسوا أقانيم، بل هم أقنوم واحد هو الآب أو اللّه».

الـرد: اعتبر نسطور وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، ثم أسند إليه العلم والحياة، أو العلم والعمل، وهذا خطأ كما مر بنا، لأن القائم بوحدانية مطلقة لا يتصف بصفة إيجابية ولا يقـوم بعمل، دون أن يتعرَّض للتغيُّر والتطوّر، واللّه لا يتغيّر ولا يتطوّر. كما جعل صفات اللّه هي عين ذاته، وهذا خطأ أيضاً. ولذلك إذا رجعنا إلى تاريخ النساطرة وجدنا أنهم كانوا، كغيرهم من الفلاسفة، يبحثون فيما إذا كانت صفات اللّه هي ذاته أمْ غير ذاته، وفيما إذا كانت قديمة أو حادثة، فوقعوا بذلك في مشكلات كثيرة من جهة ذات اللّه.

٤ - **وقال ألتريثيستيون** في القرن السادس: «للأقانيم ثلاث طبائع تختلف إحداها عن الأخرى كل الاختلاف». وقال **روسلان** في القرن الحادي عشر: «في اللّه من الجواهر

بقدر ما فيه من أقانيم».

الـرد: اعتبر هؤلاء الفلاسفة اللّه مكوَّناً من ثلاثة جواهر أو طبائع، فاعتبروه بذلك مركّباً. ولمّا كان المركّب من جواهر قابلاً للتجزئة معرضاً للنزاع الداخلي بينه وبين نفسه، واللّه لا يتجزأ ولا يتعرض لمثل هذا النزاع، لذلك فآراؤهم ليس لها نصيب من الصواب.

٥ - **وقال جون سكوت في القرن الثالث عشر**: «اللّه مبدأ ووسط وغاية. والوسط مزدوج، فتنقسم بذلك الطبيعة الإلهية إلى أربع طبائع. (فأولاً) اللّه من حيث هو مبدأ الأشياء، هو «الآب» أو الطبيعة غير المخلوقة الخالقة، وهو ذات بسيطة لا تمايز فيها. ولا تضاف إليها صفة إلاّ مع كلمة فوق. (ثانياً) اللّه من حيث هو وسط تقوم الموجودات فيه وتتحرك به، هو من جهة «الابن» أو الطبيعة المخلوقة الخالقة، أو الكلمة الصادرة عن اللّه الحاوية مُثُل الأشياء وعللها الأولى، في أكمل بساطة واتحاد. ومن جهة أخرى أو (ثالثاً) هو «الروح القدس» أو الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، أو العالم متحققاً خارج اللّه. (رابعاً) اللّه من حيث هو غاية ترجع إليه الموجودات، هو الطبيعة غير المخلوقة.

الرد: اعتبر هذا الفيلسوف وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، وأسند إليه طبائع مختلفة، واعتبر العالم من طبائعه، وكل ذلك باطل، لأن وحدانية اللّه هي وحدانية جامعة مانعة، ولأنه لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، ولأنه شيء والعالم شيء آخر.

٦ - **وقال جيوم في القرن الثالث عشر**: « الابن يُولد حينما يرى اللّه على أي نحو أنه سيخلق الأشياء وينـظّمهـا. والروح القدس ينبثق حينما تمتد الإرادة الإلهية من القدرة والحكمة إلى الخلق والتدبير، فهو تثليث ليس بالنسبة إلى اللّه، بل بالنسبة إلى العالم».

الرد: اعتبر هذا الفيلسوف وحدانية اللّه مطلقة، واعتبر الابن كائناً يصدر عن اللّه ليعبّر عن أفكاره ومقاصده، واعتبر الروح القدس قوة تنبثق من اللّه عندما يقوم بالخلق والتدبير، وبذلك يكون قد أسند إلى اللّه التطوّر والتغيُّر، وهذا ما لا يتناسب مع كماله أو ثباته، كما ذكرنا فيما سلف.

٧ - **وقال بوهمي** في القرن السابع عشر: «اللّه في ذاته آب وابن وروح قدس، فالآب إرادة وقوة، والابن هو موضوع إرادة الآب وقدرته. فالآب بدون الابن، هو إرادة وقوة بدون موضوع (أو بتعبير آخر) هو هاوية وموت ولا وجود، ولذلك فالابن هو النور الذي ينير الوجود الإلهي أما الروح القدس، فهو الإشعاع المتصل بالابن، أو بالحري المتصل بالنور».

الرد: لعل غرضه من عبارة إن المسيح هاوية وموت ولا وجود، هو أن اللّه (أو اللاهوت) بدون «الابن» يكون أشبه بالسكون والخلاء، منه بالكائن الذي يتصف بصفات واضحة تدل على أن له وجوداً ذاتياً، لأن بوهمي كان يعتقد كغيره من الفلاسفة، أن اللاهوت يتنزّه عن الاتصاف بصفات يمكن بها معرفة شيء عنه:

وقد جعل بوهمي الآب صفتين، وجعل الابن صورة تتجلى فيها هاتان الصفتان، وجعل الروح القدس شعاعاً يعلنهما في الخارج، وبذلك يكون قد نفى الأقنومية عن الآب والروح القدس، كما جعل اللّه مركباً من طبائع مختلفة، والحال أنه لا تركيب فيه على الإطلاق. ومع كلٍّ فإنه يُفهم من أقواله إنه يعتقد أن وحدانية اللّه هي وحدانية مطلقة، لكنه يحاول تصويرها كوحدانية جامعة مانعة، ولذلك جاءت أقواله مخالفة للقائلين بهذه الوحدانية، والقائلين بتلك.

٨ - **وقال «كانت»** في القرن الثامن عشر: «الآب والابن والروح القدس ثلاث صفات أساسية في اللاهوت، وهي القدرة والحكمة والمحبة، أو ثلاثة فواعل هي الخلق والحفظ والضبط».

الرد: جعل «كانت» وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، ثم أسند إليه بعض الصفات والأعمال، ولم يدر بخلده أن اتصاف اللّه بصفات وقيامه بأعمال يدل على أن وحدانيته هي وحدانية جامعة مانعة.

٩ - **قال سويدنبرج** في القرن التاسع عشر: «يُطلق الثالوث على المسيح وحده فلاهوته

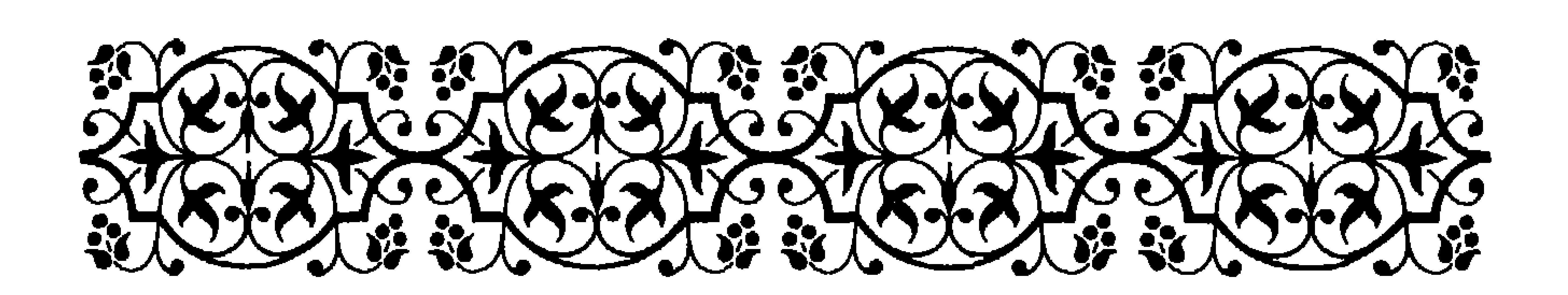
هو الآب، ولاهوته المتحد بناسوته هو الابن، ولاهوته الصادر عنه هو الروح القدس».

الرد: جعل سويدنبرج وحدانية اللّه وحدانية مطلقة ثم أسند إليه الصدور، فجعله بذلك معرضاً للتفكك والانفصال، وكل ذلك باطل.

ومن هذا الفصل يتضح لنا:

١ - يميل هؤلاء الفلاسفة (مع اختلافهم في الثقافة والجنسية والبيئة والعصور التي عاشوا فيها) إلى اعتبار وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، ويحاولون تفسير تثليث المسيحية بالفلسفة اليونانية أو غيرها. لكن لم يتيسر لهم ذلك ولن يتيسر أيضاً لغيرهم، لأن هذا التثليث ليس مقتبساً من الفلسفة بل هو إعلان اللّه عن ذاته، وذاته ليس لها نظير في العالم على الإطلاق.

٢ - وأنهم مع خروجهم على الكتاب المقدس، وإطلاقهم العنان لعقولهم، رأوا جميعاً أن اللّه لسبب سموه الذي يفوق العقل والإدراك، لا يتصل بخلائقه مباشرة، ولذلك افترضوا أنه مكوَّن من طبائع مختلفة، أو أنه أخرج من ذاته (أو خلق من اللاشيء) كائناً أو كائنين للقيام بتنفيذ مقاصده، وهذه هي نفس الافتراضات التي افترضها كثير من الفلاسفة الذين عاشوا قبل الميلاد بمئات السنين، وهي تتعارض مع وحدانية اللّه وعدم وجود تركيب فيه، ومع قدرته الذاتية واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود، كما تتعارض مع ثباته وعدم تعرضه للتغيُّر أو التطور. ومع كلٍّ فإن آراءهم وإن كانت تتعارض مع المسيحية، فإنها تدل أيضاً بطريق غير مباشر على أن كون اللّه أقانيم، أمر يتوافق كل التوافق مع كماله واستغنائه بذاته، وعدم تعرّضه للتغير والتطور.



الفصل الثالث

آراء الفلاسفة المسيحيين

١ - قال **أكليمندس** مدير مدرسة اللاهوت بالاسكندرية في القرن الثاني: «ليس كل أقنوم عين الآخر، ومع ذلك فإن الأقانيم ليسوا ثلاث ذوات، بل هم ذات واحدة، هي ذات اللّه، لأن جوهرهم واحد وهو اللاهوت».

٢ - وقـال القديس **إريناوس** أسقف ليون في القرن الثاني: «الابن والروح القدس أزليان كالآب تماماً، ولا فرق بين أقنوم وآخر في الجوهر أو الخصائص أو الصفات على الاطلاق، لأنهم هم اللّه الواحد».

٣ - وقال **ترتوليان** فيلسوف قرطاجنة في القرن الثاني: «الآب والابن والروح القدس كائن واحد، لكنهم ليسوا أقنوماً واحداً، بل ثلاثة أقانيم».

٤ - وقال **أوريجانوس** الذي اشتهر بذكائه ومؤلفاته الثمينة في الفلسفة واللاهوت، في القرن الثالث: «نؤمن بإله واحد هو الآب والابن والروح القدس».

٥ - وقال القديس **ديونسيوس** بطريرك الاسكندرية في القرن الثالث، الذي اشتهر بتضلُّعه في الفلسفة والطب: «الآب والابن والروح القدس هم اللّه. ولأن اللّه لا ينقسم أو يتجزأ على الإطلاق، لذلك لا ينفصل أقنوم عن الآخر بأي حال من الأحوال».

٦ - وقال القديس **غرغوريوس** في القرن الرابع: «إذا ذكرنا اللّه، فإنما نريد الآب والابن والروح القدس معاً، لأنهم ذات اللّه». وقال أيضاً: «وحدة كل أقنوم مع الآخر لا تتميَّز عن وحدته مع ذاته في شيء، لأن الأقانيم هم اللّه الواحد».

٧ - وقال القديس **أثناسيوس الرسولي**، أعظم فلاسفة القرن الرابع وأقواهم حجة

وأحدّهم ذكاء وأسماهم خلقاً: «إن كل أقنوم غير الآخر، لكن الأقانيم الثلاثة معاً هم اللّه الواحد، لأن جوهرهم، وهو اللاهوت، واحد». وقال أيضاً: «ليس في الثالوث أول أو آخر، ولا أكبر أو أصغر، فالآب هو اللّه، والابن هو اللّه، والروح القدس هو اللّه، وكلهم هم اللّه» لأن اللاهوت واحد ووحيد، لا يتفكك أو يتجزأ على الإطلاق.

٨ - وقال القديس **أوغسطينوس** في القرن الخامس: «الآب والابن والروح القدس جوهر واحد، لكن ليس كل منهم عين الآخر». وقال أيضاً: «أعتقد الآن بإيمان ثابت أن الآب والابن والروح القدس هم اللّه الواحد، فليس اللّه شيئاً رابعاً، بل هو ذات الآب والابن والروح القدس على انفراد (لو فرضنا جدلاً إمكانية حدوث ذلك)، ليس أقل كمالاً مما هو مع الأقنومين الآخرين، لأن كلاً منهم أقنوم للاهوت، واللاهوت واحد ولا يتجزأ على الاطلاق».

٩ - وقال القديس **يوحنا الدمشقي** في القرن الخامس: «الأقانيم متحدون دون اختلاط أو امتزاج، ومتميّزون دون افتراق أو انقسام، لأنهم هم اللّه الواحد».

١٠ - وقال القديس **توما الأكويني** في القرن الثالث عشر: «الثلاثة أقانيم هم اللّه الواحد، ولا ينفصل أحدهم عن الآخر على الإطلاق، لأن جوهرهم الواحد، وهو اللاهوت، غير قابل للانقسام».

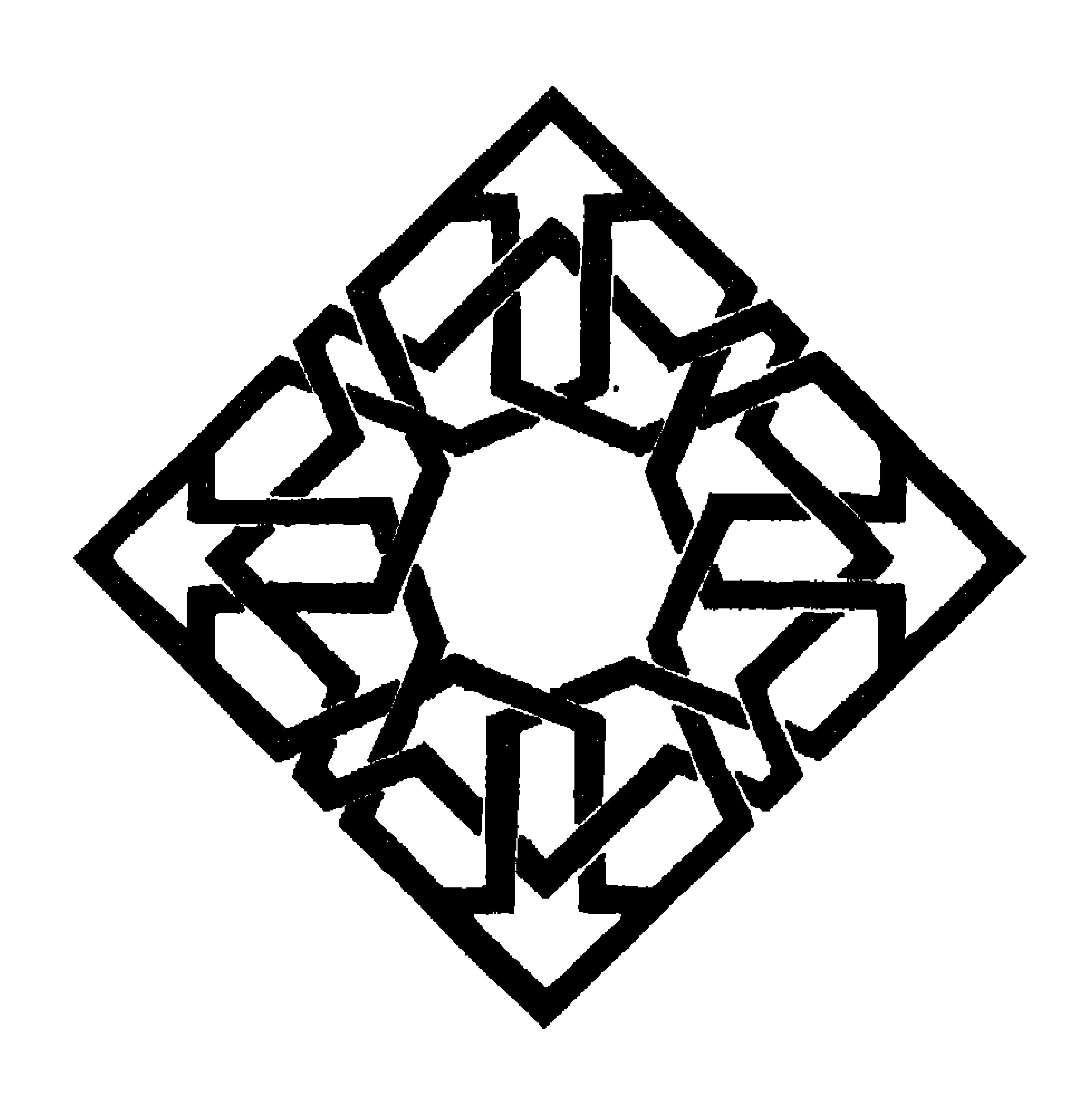
١١ - وقال وليم كلي: «نؤمن نحن المسيحيين أن اللاهوت ثلاثة أقانيم، وفي الوقت نفسه ليس منا من ينكر أن اللاهوت وحدة كاملة، لأنه هو اللّه الواحد».

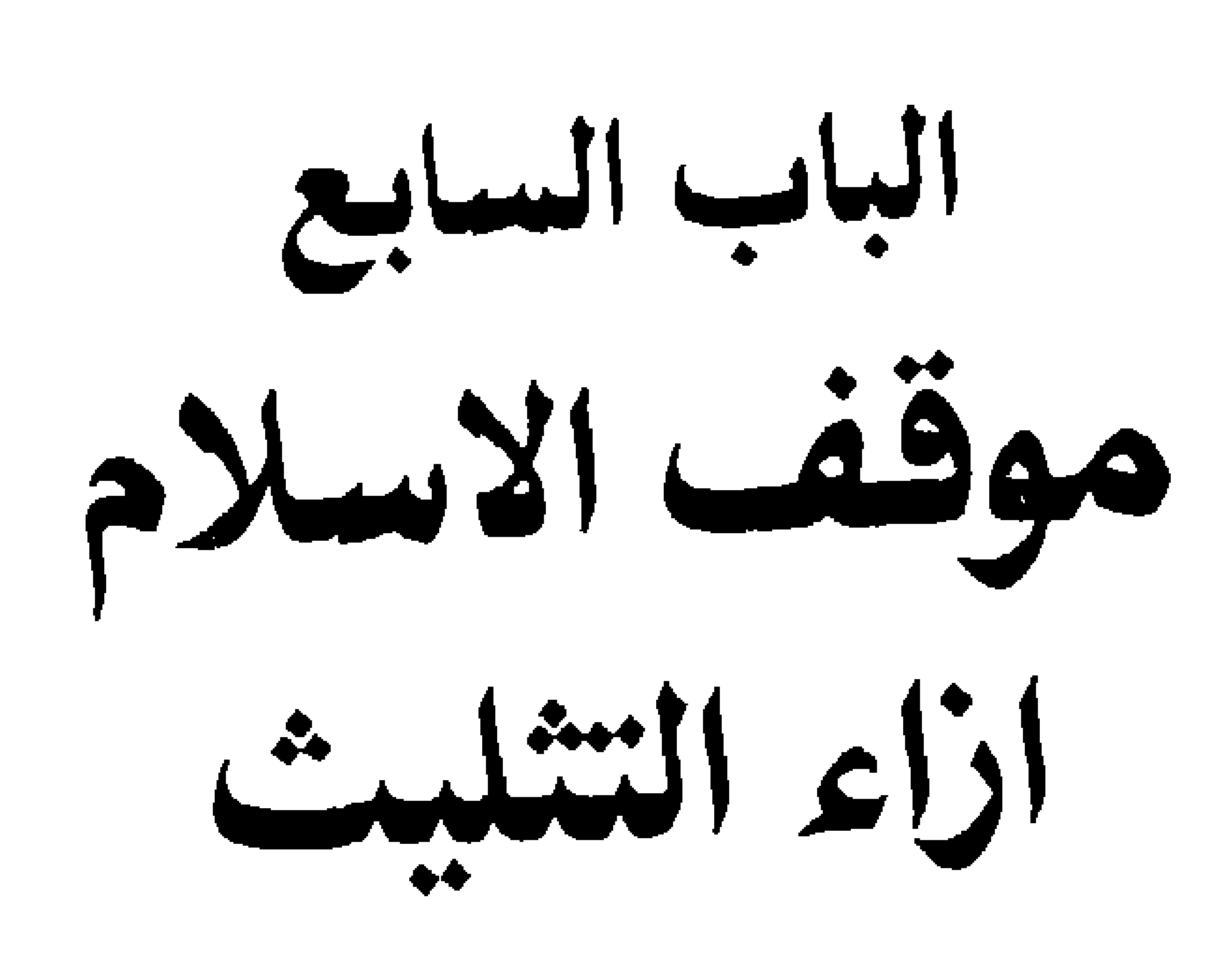
١٢ - وقال بوردمان: «الآب هو ملء اللاهوت غير المنظور، والابن هو ملء اللاهوت المنظور، والروح القدس هو ملء اللاهوت العامل بوسيلة روحية، أو غير منظورة».

١٣ - فضلاً عن هذه الشهادات الفردية، فقد عُقد بمدينة نيقية بآسيا الصغرى سنة ٣٢٥م مجمع بأمر الامبراطور قسطنطين الأكبر حضره ٣١٨ أسقفاً من جميع أنحاء العالم،

وآخر بالقسطنطينية سنة ٣٨١م بأمر الامبراطور ثاؤديسيوس الكبير حضره ١٥٠ أسقفاً من جميع أنحاء العالم أيضاً، وقد وضع المجمعان قانون الإيمان المسيحي، الذي ينص على أن «الآب والابن والروح القدس، هم اللّه الواحد». كما شهد المجمع اللاتراني الذي عُقد سنة ١٢٨١م «أن اللّه ذات واحدة وثلاثة أقانيم، هم الآب والابن والروح القدس».

١٤ - ولا يتسع المجال أمامنا، إذا أردنا أن نذكر شهادة فلاسفة وعلماء العصر الحديث عن التثليث، لأن جميع المسيحيين الحقيقيين منهم، وهؤلاء كثيرون، وكثيرون جداً، يؤمنون أن اللّه هو الآب والابن والروح القدس. ولذلك نكتفي هنا بالإشارة إلى أن «م. لموان» أحد هؤلاء الفلاسفة، قد قال ما ملخصه: «الذين يسخرون من عقيدة التثليث، يتصورون مكان اللّه كائناً مجرّداً، يسكن في عزلة وصمت أزليين أبديين، لا علاقة له مع ذاته أو مع أي كائن من الكائنات... نعم إني لا أنكر ضخامة هذا الإله، لكنه بلا شك إله جامد صامت (أو على حد تعبير «بوهمي» هو موت وهاوية)، فهو يشبه الصحراء التي مع عظمتها واتساعها، لا حياة فيها أو نشاط على الإطلاق».





الباب السابع
موقف الاسلام ازاء التثليث

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

البدعة المريمية

يظن كثير من الناس أن الإسلام ينتقد عقيدة التثليث. ولكن التثليث الذي ينتقده، ليس تثليث المسيحية الذي تحدثنا عنه في الأبواب الأربعة الأولى، بل هو تثليث آخر، ابتدعه الهراطقة الذين ألّهوا العذراء وأنكروا لاهوت المسيح. والعذراء لم تكن إلا بشراً مثلنا، والمسيح وإن كان قد بدا كبشر، إلا أنه في جوهره هو اللّه متأنساً، كما ذكرنا فيما سلف. ولما كانت عقيدة التثليث على أعظم جانب من الأهمية، لأنها الإعلان التفصيلي عن ذات اللّه، رأينا من الواجب أن نزيل كل لبس وغموض يحوم حولها.

جاء في سورة المائدة ١١٦: «وإذ قال اللّه يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون اللّه؟». وجاء في سورة المائدة ٧٣: «لقد كفر الذين قالوا إن اللّه ثالث ثلاثة» - ومن هاتين الآيتين يتضح لنا أن القرآن لا ينتقد عقيدة التثليث المسيحية، بل ينتقد بدعة اتخاذ مريم والمسيح إلهين من دون اللّه، أو اتخاذهما معه إلهين. وتثليث المسيحية يختلف كل الاختلاف، كما تبين مما سلف، عمّا تتضمنه هاتان الآيتان من معنى، لأنه لا يُراد به أن اللّه ثالث ثلاثة، بل يُراد به أنه هو ذات الثلاثة. وهؤلاء الثلاثة الواحد في الذاتية، ليسوا هم المذكورين في القرآن، بل هم «الآب والابن والروح القدس». ولا يوجد مسيحي واحد يؤمن بالبدعة التي ذكرها القرآن، أو يطيق سماعها، لأن جميع المسيحيين يؤمنون أن لا إله إلا اللّه، ومن قال غير ذلك فهو في نظرهم مشرك بعيد كل البعد عن اللّه.

وهنا يسأل سائل: إذا كان الأمر كذلك، فمن هم الذين أشار إليهم القرآن في هاتين الآيتين؟

الجواب: إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن بعض الدخلاء على المسيحية كانوا قد نادوا

في القرن الخامس بالعذراء مريم إلاهة عوضاً عن «الزهرة» أو «ملكة السماء» التي كانوا يعبدونها قبل انضمامهم الظاهري إلى المسيحية، وأطلقوا على أنفسهم اسم «المريميين». وبمجرد ظهورهم اعتبرتهم الكنيسة من الزنادقة، وفصلتهم من دائرتها فصلاً نهائياً. كما قاومت بدعتهم بكل الحجج الكتابية وغير الكتابية، ونهت المسيحيين عن الاختلاط بهم والتعامل معهم، ولذلك لم ينته القرن السابع حتى كانت هذه البدعة قد اندثرت اندثاراً تاماً.

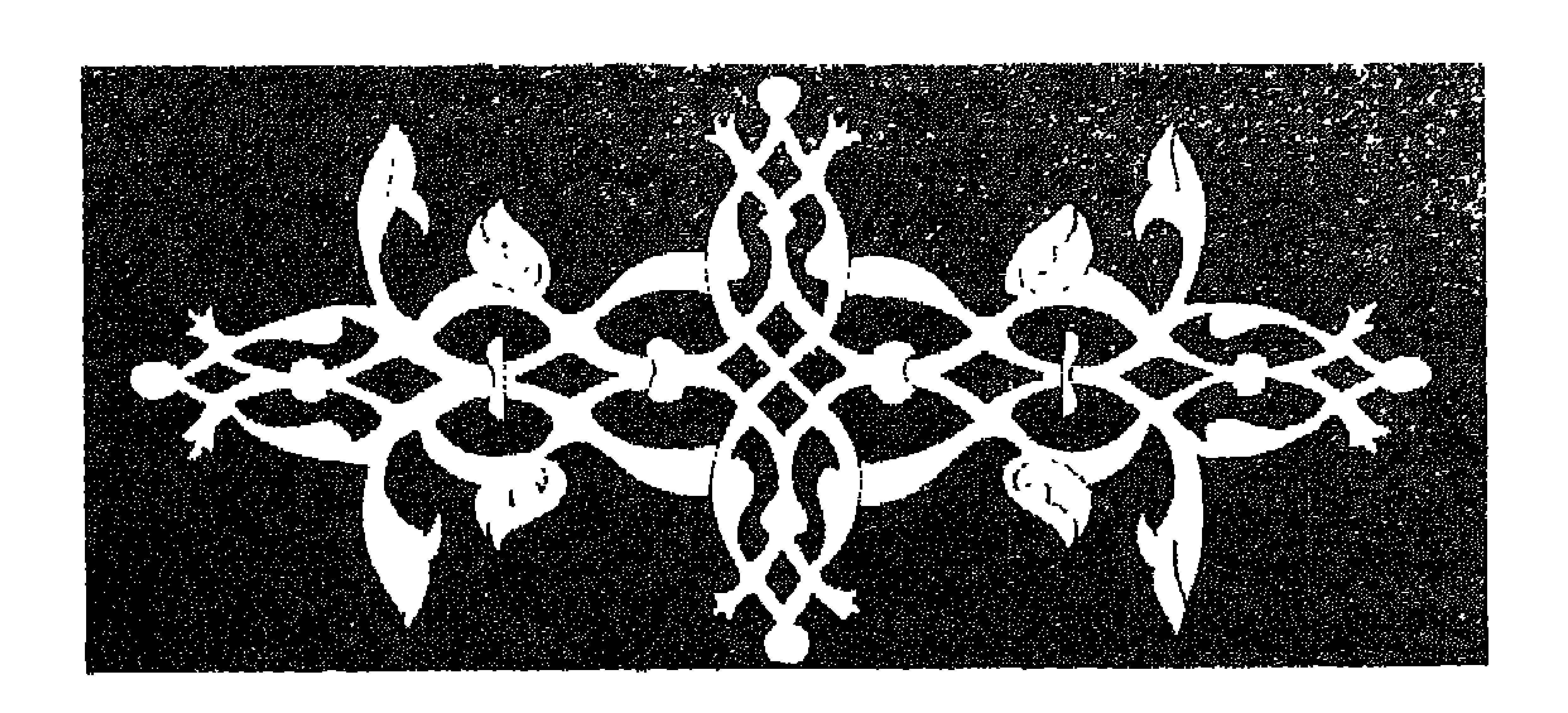
وكان المريميون يطلقون على أنفسهم اسم «الكوليريديانيين» نسبة إلى اسم الفطير أو الكعك الذي كانوا يقدمونه حسب زعمهم إلى العذراء، على مثال ما كانوا يفعلونه في عبادتهم «للزهرة» أو «ملكة السماء» من قبل. (تاريخ الكنيسة لموسهيم ٢ف٢٥، وكتاب القـول الابـريزي للعـلامـة أحمد المقريزي ص٢٦، وكتاب الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة ص١١٣). وقال ابن حزم (في كتاب الملل والأهواء والنحل ج١ ص٤٨) إنهم كانوا يدعون «البربرانية». ولعله قصد بهذا الاسم شعباً كانوا ينتمون إليه، أو لقباً كانوا يُعـرفون به. وربما لا يكون قد قُصد به هذا أو ذاك، بل قُصد به الاشارة إلى جهلهم وانحطاطهم من الناحية الدينية أو العقلية. وكانت «الزهرة» تُعبد في الشرق والغرب معاً، فهي فينوس الرومان، وافروديت اليونان، واشتار البابليين، وعشتاروث الفينيقيين. وقد انتقلت أيضاً عبادتها إلى جماعة من بني إسرائيل في الزمن القديم، فعاقبهم اللّه على ذلك أشد العقاب (ارميا ٧: ١٨-٢٠، ٤٤: ١٩ وحزقيال ٨: ١٤-١٨).

فإذا رجعنا إلى القرآن، وجدناه لا ينتقد عقيدة بنوّة المسيح المعنوية للّه أو اللاهوت، بل ينتقد بدعة اتخاذ اللّه زوجة وإنجاب ولد منها. «بديع السموات والأرض أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة» (الأنعام ١٠١). وهذه البدعة بعيدة كذلك عن المسيحية كل البعد، وليس ثمة مسيحي واحد يؤمن بها أو يطيق سماعها، لأن جميع المسيحيين يعتبرونها إهانة لا تُغتفر في حق اللّه القدوس، المنزّه عن الأدناس والعيوب، بل وعن الجسدانية بكل خصائصها.

وهنا يسأل سائل آخر: إذا كان الأمر كذلك، فمن هم الذين كانوا يعتقدون أن اللّه تزوج وأنجب ولداً؟

الجواب: إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن الوثنيين المنتشرين في العصور القديمة في مصر وبلاد العرب واليونان وغيرها، هم الذين كانوا يعتقدون أن آلهتهم تتزوج وتنجب أولاداً. فمن المحتمل أن المريميين تصوّروا (وتعالى اللّه عن تصوراتهم) أنه اتخذ زوجة مثل هذه الآلهة وأنجب منها ولداً. ومع كلٍ، فسواءً نشأت هذه البدعة من تصوّرات المريميين، أو غيرهم من الوثنيين، فإن التاريخ ينبئنا أن الكنيسة قاومتها بمجرد ظهورها بالحجج الكتابية وغير الكتابية حتى اندثرت تماماً قبل نهاية القرن السابع.

مما تقدم يتضح لنا أن القرآن لا ينتقد عقيدة المسيحيين، بل بدع المريميين وغيرهم من الوثنيين، ومما يثبت صحة ذلك، أنه يصف المسيحيين بكثير من الصفات الطيبة، التي تدل على إيمانهم باللّه الواحد، وسلوكهم بالأمانة في سبيله (آل عمران ١١٣-١١٤، والمائدة ٨٢)، كما يرفع شأنهم فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة (آل عمران ٥٥).



الفصل الثاني

تعذُّر البحث في الذات الإلهية

وليس القرآن وحسب هو الذي لا ينتقد تثليث المسيحية، بل يُستنتج من أقوال الأئمة وعلماء الدين أيضاً أنهم لا يتعرضون له بالنقد إطلاقاً، لأن التثليث هو ذات اللّه، وهم لا يبحثون مطلقاً في ذات اللّه، بل وينهون أيضاً عن البحث فيها، كما يتضح مما يلي:

١ - لمَّا سُئل أبو بكر الصديق: «بِمَ عرفت ربك؟» أجاب: «عرفت ربي بربي، ولولا ربي، ما عرفت ربي». ولمَّا سُئل: «هل يتأتىَّ لبشر أن يدركه؟» أجاب: «البحث في ذات اللّه إشراك، والجهل بذاته إدراك». ولمَّا سُئل علي بن أبي طالب هذا السؤال قال: «عرفت ربي بما عرفني به نفسه. لا يُدرك بالحواس، ولا يُقاس بالقياس، ولا يُشبَّه بالناس. قريب في بعده، بعيد في قربه». ولمَّا سأل الزمخشري الإمام الغزالي عن معنى «الرحمن على العرش استوى» قال له: «إذا استحال أن تعرف نفسك بكيفية أو أينية، فكيف يليق بعبوديتك أن تصف الربوبية بأينية أو كيفية، وهو مقدس عن الأين والكيف».

٢ - وقال الإمام علي: «من وصف اللّه سبحانه وتعالى فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله. ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدّه فقد عدّه».

٣ - وجاء في كتاب اليواقيت: «إن الحق تعالى إنما حيَّر عقول عباده فيه، لئلا يدخل تحت حكم ما خلق... فلذلك انفرد سبحانه وتعالى بالحيرة في وصف كماله. فما عَلِمَه سواه، ولا شاهده غيره، ولا أحاط به أحد عِلْماً».

٤ - وقال الشيخ محيي الدين: «وما طلب الحق تعالى منا إلاَّ العلم بوجوده وألوهيته لا غير، وأما الحقيقة فلا».

٥ - وجاء في كتاب الفتوحات عنه تعالى: «لا يُعرف خبره ولا تُعلم عينه» وأيضاً: «من خاض في الذات بفكره فهو عاص للّه ورسوله. وما أمر اللّه تعالى بالخوض في معرفة ذاته». وأيضاً «إعلم أن الحق تعالى لا يُدرك بالنظر الفكري أبداً، وليس عندنا أكبر من ذنب الخائضين في ذات اللّه بفكرهم، فإنهم قد أتوا بأقصى درجات الجهل».

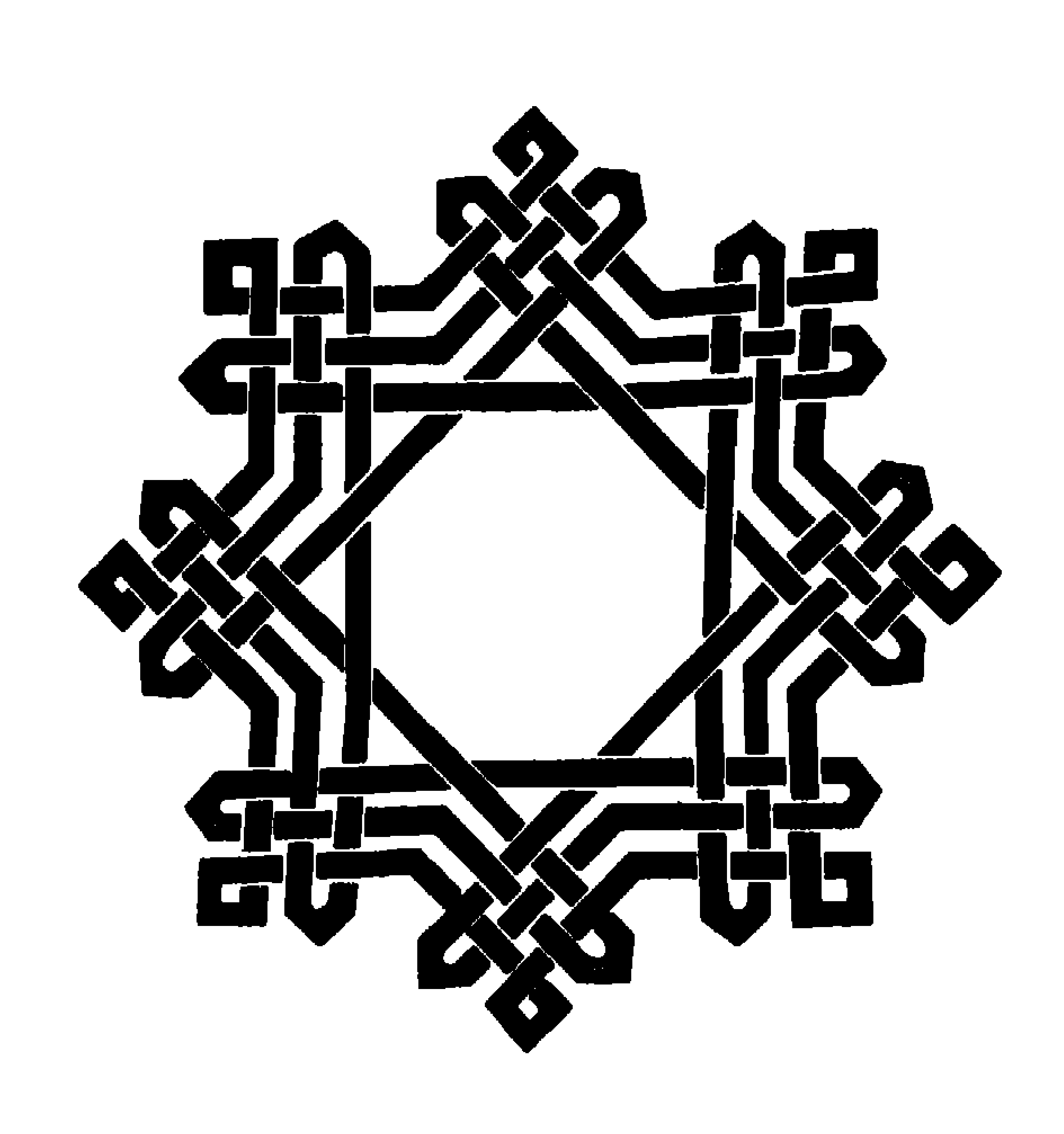
٦ - وكان السلف يقولون: «لا تجوز معرفة حقيقة الذات الإلهية عقلاً أو شرعاً»، ولذلك كانوا ينصحون الناس بالقول: «تفكروا في خلق اللّه ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا. لأنه مهما خطر ببالكم عنه، فهو بخلافه».

ونحن نتفق كل الاتفاق مع هؤلاء الأئمة والعلماء على تعذُّر البحث في ذات اللّه. بل وأيضاً على عدم جواز البحث فيها، ومن جانبنا لولا أن الكتاب المقدس قد نصَّ على أن اللّه هو «الآب والابن والروح القدس» وأن الأدلة العقلية والنقلية قد أثبتت لنا صدق هذا النص وغيره من النصوص، لما خطر ببالنا مطلقاً أن يكون هذا هو كنه اللّه، أو حقيقة ذاته، وأقصى ما كان يخطر ببالنا عنه، هو أنه جامع في ذاته ومستغن بها كل الاستغناء.

ومع كلٍ، فإن القرآن قد شهد أن المسيحيين يؤمنون بالإله الواحد الذي لا شريك له، فقد جاء في العنكبوت ٤٦ «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم، وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون». كما إننا إذا رجعنا إليه وجدنا أنه وإن كان لم يذكر مطلقاً أن «الآب والكلمة والروح القدس» هم اللّه، فقد ذكر أن للّه «كلمة» و«روحاً». فقال فيما قاله عن كلمة اللّه «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه» (النساء ١٧١). وقال عن «الروح» «وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس» (البقرة ٨٧) - فمن هاتين الآيتين، يمكن أن نستنتج أن القرآن يشهد أن للّه كلمة وروحاً، وأن «كلمة اللّه» هو «المسيح» وأن الروح هو «روح القدس». واستيفاءً للبحث، لنتأمل في الصفات والأعمال التي يسندها القرآن وعلماء الدين إليهما، لنعرف حقيقة كل منهما من

وجهة نظره ونظرهم، كما عرفناها من وجهة نظر الكتاب المقدس وفلاسفة المسيحيين، من قبل.

وقال قتادة: «للتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة، ولكن الدين واحد، الذي لا يُقبل غيره، وهو التوحيد والاخلاص للّه، الذي جاءت به الرسل» (تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص١١٣).



الفصل الثالث

«الكلمة أو المسيح» وصفاته وأعماله

١ – **سمو أصله**: جاء في سورة النساء أن المسيح هو روح من اللّه (آية ١٧١). وقال الإمام البيضاوي في تفسيره لهذه الآية: «سُمّى المسيح روح اللّه لأنه ذو روح صدر من اللّه، لا بواسطة ما يجري مجرى الأصل والمادة له». وقال القيصري: «المسيح صدر عن اللّه لأنه في الصف الأول من الأرواح التي صدرت مباشرة عن اللّه، بينما صدر غيره من الأرواح عن اللّه بواسطة العقل الأول أو العقول الكونية الأخرى». وقال ابن العربي عنه: «هو الروح وهو ابن الروح». وبذلك ميَّزوا المسيح بميّزة تجعله مع اختلاف اعتقاد المسيحيين فيه، كائناً ليس له نظير بين البشر على الإطلاق.

ومما تجدر ملاحظته في هذه المناسبة، أن آدم الذي خُلق بواسطة اللّه مباشرة، لم يكتب عنه القرآن أنه روح اللّه، بل كتب عنه أن اللّه نفخ فيه من روحه (السجدة ٩) كما كتبت عنه التوراة من قبل (تكوين ٢: ٧). وشتان بين شخص هو بعينه روح اللّه وآخر كان كمجرد إناء نفخ فيه من روحه:

٢ – **طهارة مولده**: جاء في آل عمران ٤٢: «وإذ قالت الملائكة يا مريم إن اللّه اصطفاك وطهَّرك واصطفاك على نساء العالمين». ومن هذه الآية يتضح لنا أنه قد ميّز العذراء بسبب اختياره إياها أماً للمسيح، بامتياز لم يعطه لغيرها من النساء، الأمر الذي يدل على أن المسيح ليس له نظير بين البشر إطلاقاً.

٣ – **تسميته «كلمة اللّه»**: وإذا تأملنا النساء ١٧١ «إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول اللّه وكلمته ألقاها إلى مريم . . .». وجدنا أنه لا يستنتج منها أن المسيح خُلق بكلمة اللّه، مثل أي كائن من الكائنات، بل أنه هو ذات «كلمة اللّه»، الأمر الذي لا يشترك معه فيه أحد ما.

وقد أشار الكتاب المقدس من قبل، إلى أن المسيح من جهة كونه ابن الانسان، قد أُرسل من عند اللّه أو اللاهوت، ولذلك فانه من هذه الجهة يُدعَى رسول اللّه، لأن رسول اللّه هو الذي يعلن اللّه، والمسيح خير من يعلنه، لأنه صورته كما ذكرنا في الباب الثالث.

٤ - **وجوده السابق لولادته**: وإذا تأملنا أيضاً هذه الآية، اتضح لنا أن قوله عن المسيح أو «الكلمة» إنه أُلقي إلى مريم، يدل على أنه كان موجوداً قبل حلوله في بطنها لأن الشخص لا يُلقى أو يُرسل إلا إذا كان أولاً موجوداً. وبناء على ذلك يكون للمسيح، دون غيره من الكائنات، وجود قبل حلوله في بطن العذراء.

٥ - **عصمته منذ طفولته**: جاء في آل عمران ٣٦ عن العذراء: «وإني أُعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم». وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسه حين يولد، فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها». وقال الإمام الرازي: «سُمي المسيح بهذا الاسم، لأنه مُسح من الأوزار والآثام». وقال الإمام البيضاوي: «إن المسيح كان غلاماً طاهراً من الذنوب». ولذلك نرى القرآن مع تسجيله بعض الخطايا للرسل والأنبياء، لا يذكر خطيئة للمسيح في أي دور من أدوار حياته على الأرض.

٦ - **علمه الذاتي**: جاء في المائدة ١١٠ عن المسيح: « تُكلّم الناس في المهد وكهلاً». وكلامه لهم في المهد دليل واضح على أن علمه ليس مكتسباً من أحد، بل أنه أصليٌّ فيه. وقال الإمام البيضاوي في تعليقه على هذه الآية: «والمعنى.. في كمال العقل» أي أن المسيح كان كاملاً في العقل وهو بعد في المهد.

٧ - **سلامه الذاتي**: جاء في سورة مريم ٣٣ على لسان المسيح: «والسلام عليّ يوم وُلدت ويوم أموت ويوم أُبعث حياً». وبذلك يكون القرآن قد أسند إلى المسيح السلام على نفسه، والسلام عليها في أوقات وظروف لا يستطيع أن يسلم على نفسه فيها مخلوق ما، لأنه ليس هناك بشر يستطيع أن يسلم على نفسه يوم يولد أو يوم يموت، وبذلك يكون قد

جعل المسيح في غنى عن أن يسلم عليه غيره (أو بالحري يكون قد جعل سلامه سلاماً ذاتياً)، الأمر الذي لا ينعم به إنسان ما. بينما يحيى بن زكريا كما ورد في القرآن، لم يسلم على نفسه، بل سلم عليه غيره، فقيل: «وسلام عليه يوم وُلد ويوم يموت ويوم يُبعث حياً» (مريم ١٥).

٨ - **علمه بالغيب**: جاء في آل عمران ٤٩ على لسان المسيح: «وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم. إن في ذلك لآيةً لكم إن كنتم مؤمنين».

وإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس، وجدناه يشهد بتميُّز المسيح بالصفات والخصائص المذكورة أعلاه. فعن عصمته قال إنه «لم يفعل خطيئة، ولا وُجد في فمه مكر. الذي إذ شُتم، لم يكن يشتم عوضاً، وإذ تألم لم يكن يهدد» (١بطرس ٢: ٢٣). وعن علمه الذاتي قال إنه كان يناقش معلمي اليهود عندما كان في سن الثانية عشرة، وإن كل الذين سمعوه بُهتوا من فهمه وأجوبته (لوقا ٢: ٤٧). وعن سلامه الذاتي قال «إنه يفوق كل عقل» (فيلبي ٤: ٧)، وإنه يمنحه لجميع المؤمنين به، فقد قال لتلاميذه: «سلاماً أترك لكم، سلامي أعطيكم، ليس كما يعطي العالم أعطيكم أنا. لا تضطرب قلوبكم ولا ترهب» (يوحنا ١٤: ٢٧). وعن علمه بالغيب قال إنه كان يعلم كل شيء، كما ذكرنا في الباب الثالث.

٩ - **قدرته على الخلق**: جاء في آل عمران ٤٩ على لسان المسيح «إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله».

ويسجل الكتاب المقدس أن المسيح أخذ مرة طيناً، ووضعه على عيني شخص وُلد أعمى فأبصر، وبذلك يكون قد خلق له عينين (يوحنا ٩: ٦، ٧). كما أن القول «بإذن الله» لا يتعارض مع ما جاء في الكتاب المقدس عن كيفية عمل المسيح للمعجزات، لأنه بوصفه «ابن الانسان» كان يعملها بقوة الله، فقد قال «بأصبع الله أُخرج الشياطين» (لوقا ١١: ٢٠)، أما بوصفه «ابن الله» فكان يعملها بإرادته الشخصية بعينها، التي هي إرادة

الأقنومين الآخَريْن، أو بالحري إرادة اللّه، كما مر بنا في الباب الرابع، ولذلك كان يقول للأبرص: «أريد فأطهر» فيطهر في الحال (متى ٨ : ٣).

١٠ - **إحيـاؤه للقلوب والأموات**: قال الإمام الرازي عن السبب في تسمية المسيح بروح اللّه «سُمي المسيح روح اللّه، لأنه كان السبب لحياة الخلق في أديانهم» وقال الإمام البيضاوي: «سُمي المسيح روح اللّه لأنه كان يحيي الأموات أو القلوب» وكتب جلال الدين الرومى الصوفي موضوعاً مغزاه أنه إذا واظب الإنسان على التضرّع إلى اللّه، أحيته نسمة المسيح وهذّبته وجعلته جميلاً ومباركاً. وقد سجل الكتاب المقدس أن المسيح كان يحيي الموتى بالجسد، فكان يقول للميت «قم» فيقوم (لوقا ٧ : ١٤). كما كان يحيي «الموتى بالروح» أي «الخطاة» إذ كان يعطيهم حياة روحية تظل فيهم إلى الأبد (يوحنا ١٠ : ٢٨). وقد اختبر الذين آمنوا به هذه الحياة في نفوسهم منذ إيمانهم به، إذ ارتفعوا بها فوق العالم وأهوائه، وعاشوا حياة التوافق مع اللّه في القداسة والطهارة، الأمر الذي لم يكن ليبلغوه أو يبلغه غيرهم من تلقاء أنفسهم، وذلك بسبب القصور الذاتي الكامن في البشر جميعاً.

١١ - **جعله آية للناس ورحمة لهم**: جاء في سورة مريم ٢١ عن المسيح: «ولنجعله آية للناس ورحمة منا، وكان أمراً مقضياً» ويفسّر الإمام البيضاوي «وكان أمراً مقضياً»، بأن هذا كان قضاء اللّه في الأزل، فيكون المسيح آية للناس ورحمته لهم، قبل إنشاء العالم.

وهذا يتفق مع ما جاء في الكتاب المقدس كل الاتفاق، فقد قال فيه إشعياء النبي سنة ٧٥٠ ق م لليهود: «ولكن يعطيكم السيد نفسه آية: ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمـه عمانوئيل (أي اللّه معنا)» (إشعياء ٧ : ١٤). كما شهد جميع الرسل والأنبياء أن المسيح هو رحمة اللّه للناس (لوقا ١ :٧٢، ٧٣)، لأنه هو الذي فداهم وكفر عنهم سيئاتهم.

١٢ - **حكمـه بالعـدل، وملكه على العـالم، ونشره السـلام فيه، وقتله الدجـال. وقضاؤه على الشيـطان، ومحاسبته للناس في الآخرة**: قال البخاري: «قال رسول اللّه:

والــذي نفسي بيده لا يوشكن أن ينـزل فيكم ابن مريم حكـماً عدلاً». وقـال الإمـام البيضاوي: «إذا نزل المسيح من السماء آمن به أهل الملل جميعاً». وقال ابن الأثير: «أثناء مُلك المسيح على الأرض يرتع الأسد مع الإبل، والنمر مع البقر، والذئاب مع الغنم، وتلعب الصبيان بالحيات». وقــال أيضــاً: «المسيح سينشر السـلام في جميع أطـراف الأرض». وقـال الإمـام الـرازي: «سيأتي المسيح إلى الأرض عنـد نهاية العـالم ويقتل الدجال». وقال الإمام مسلم: «إن الشيطان عندما يرى عيسى ابن مريم يذوب كما يذوب الملح في الماء». وقال أحمد بن حائط: «المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة».

هذه هي أهم الأعـمال والخصائص التي يسندها القرآن ورجال الفلسفة والدين إلى المسيح. وهي وإن كانت لا تدل في نظر الاسلام على شيء سوى أن المسيح كان إنساناً عادياً، يعمل أعماله بقوة اللّه مثل الرسل والانبياء، إلا أنها تدل في نظر الكتاب المقدس على أن المسيح كان هو اللّه ظاهراً أو متجسداً، وذلك للأسباب الآتية:

١ - **تدل تسميته بـ «كلمة اللّه» على أنه هو الذي يعلن الله، وبما أنه لا يعلن الله إلا الله**، يكون كلمة الله هو «اللّه»، أو «اللّه ظاهراً». ولذلك قال الكتاب المقدس: «وكان الكلمـة اللّه» (يوحنا ١:٢). وقد شهد ابن العربي بهذه الحقيقة عن الكلمة، فقال: «الكلمة هي اللّه متجلياً لا في زمان معيّن أو مكان، وأنها عين الذات الإلهية لا غيرها» وقال «الكلمة الكلية الجامعة أو العقل الالهي هي اللاهوت».

وكان فريق من علماء الكلام يقولون إن كلام اللّه صفة قديمة من صفاته، وإن صفاته هي عين ذاته، وبناء على منطقهم يكون كلام اللّه هو اللّه (أو على الأقل أنه في مرتبة اللّه) كما يمكن أن يستنتج من العبارة المذكورة أعلاه. وإذا كان الأمر كذلك، لا يكون هناك غبار على الاعتقاد بأن «كلمة اللّه» هو اللّه، لا سيما وأن المراد بـ «كلمة اللّه» ليس كلاماً عادياً، بل هو الأقنوم المعلِن للّه منذ الأزل إلى الأبد. وأرى من جانبي أنه من الممكن أن يُستنتج من الأحاديث القدسية أيضاً أن كلمة اللّه هي اللّه (أو على الأقل أنها في مرتبة

اللّه)، فقد جاء بها: «قال تعالى لا إله إلا اللّه. كلامي وأنا هو، فمن قالها دخل حصني، ومن دخل حصني أمن عقابي» (الاتحافات السنية في الاحاديث القدسية ص ١٠).

٢ - **يدل تفرُّد المسيح بالوجود قبل حلوله في بطن العذراء على أنه هو اللّه**، أو أقنوم من أقانيمه، لأننا إذا اعتبرنا وحدانية اللّه وحدانية مجرّدة أو مطلقة، لا يكون المسيح قد صدر عن اللّه بمعنى أنه خرج منه، لأنه لا يصدر شيء عن كائن إلا إذا كان هذا الكائن مركّباً، واللّه لا تركيب فيه. ولا يكون اللّه قد خلقه من العدم، لأن الخلق، مع اعتبار وحدانية اللّه وحدانية مجرّدة أو مطلقة، يجعله معرّضاً للتطوّر والتغيُّر، وهو لا يتطور ولا يتغير. وبما أن المسيح لم يصدر عن اللّه أو يُخلَق بواسطته، إذن فهو موجود بذاته. وبما أن الموجود بذاته هو اللّه وحده، تكون وحدانية اللّه وحدانية جامعة مانعة، ويكون المسيح هو أقنـوم الكلمـة بالنسبـة إلى جامعيته، ولذلك قال الكتاب المقدس: «في البدء كان الكلمة، الكلمة كان عند اللّه» (يوحنا ١ : ١).

ومما يثبت لنا أيضاً صدق هذه الحقيقة، أنه لا يتوافق مع كمال اللّه أن يكون مجرّداً في الأزل من «كلمة» يعلنه، ثم يتخذ لنفسه «كلمة» بعد ذلك، بل أن يكون متميّزاً بكلمة أو بالحري «بالكلمة» أزلاً، لأنه كامل كل الكمال، ولا يكتسب لنفسه شيئاً على الاطلاق، لأن الاكتساب يدل على التغيُّر، وهو لا يتغير.

أما الذين يرون ولادة المسيح من عذراء، لا تدل على أن له وجوداً ذاتياً قديماً، فقد قالوا «إن اللّه خلق آدم دون أب أو أم، وجبل حواء من أب دون أم، ولكي يبين قدرته على كل شيء سمح أن يُولد المسيح من أم دون أب»، **وللرد على ذلك نقول:**

خلق اللّه آدم دون أب أو أم، لأنه لم يكن قبله رجل أو امرأة يولد منهما، وجبل حواء من آدم لسببين: (١) ليكونا واحداً ولا ينفصل أحدهما عن الآخر إطلاقاً. (٢) لأنه لم تكن قبل حواء امرأة تُولد منها. لكن بعد وجود الذكور والإناث على الأرض لم يبق داعٍ لأن يأتي إنسان من أم دون أب، أو من أب دون أم، أو من دونهما معاً، لأن حكمة اللّه

اقتضت وجود الجنسين في بدء الخليقة حتى يتناسل منها البشر جميعاً. ولذلك لو كان المسيح مجرد إنسان، لما وُلد إلا من أب وأم مثل باقي الناس. أما القول بأن الله سمح بولادة المسيح من عذراء ليبيّن قدرته على كل شيء، فلا يجوز الأخذ به كسبب رئيسي، لأنه لو كان لم يسمح بذلك لما جاز لمخلوق أن يشك في قدرته، إذ أن هذه واضحة كل الوضوح في خلقه للعالم من لا شيء. ولو كانت قدرته هذه لا تتجلى إلا بسماحه بولادة إنسان من عذراء، لكان قد سمح بذلك في أوائل وجود الناس على الأرض حتى يؤمنوا جميعاً بها، فليس من المعقول أن يكون قد ترك ملايين البشر الذين عاشوا قبل المسيح في شك من جهتها، لأن هذا لا يتفق مع كماله أو عدالته. ولذلك فان هذا التعليل لا يكشف لنا عن السر الحقيقي في ولادة المسيح وحده من عذراء. لكن إذا سلمنا بأن المسيح كان له وجود ذاتي قبل ظهوره في العالم، كما ذكرنا أعلاه، اتضح لنا أنه لم تكن هناك حاجة إلى بذرة حياة من رجل ما ليتكوّن منها ناسوتِ المسيح، فكان من البديهي أن يولد من عذراء لم تعرف رجلاً على الاطلاق.

٣ - تدل الصفات والأعمال المسندة إلى المسيح في نظر الكتاب المقدس على أنه هو الله، لأن الله وحده هو الذي لا يخطئ ولا يستطيع الشيطان أن يمسه، لأنه معصوم من الزلل، ولا يمكن أن تقهره قوة ما على فعل ما لا يتفق مع كماله. وهو وحده الذي لا يكتسب شيئاً من العلم، لأن العلم أصلي فيه. وهو وحده الذي لا يحتاج إلى أن يسلّم عليه أحد، لأن كماله ذاتي وكامل كل الكمال. وهو وحده الذي يعلم الغيب، لأن كل شيء معروف لديه أزلاً. وهو وحده الذي يخلق لأن له القدرة الذاتية على الخَلْق والإبداع. وهو وحده الذي يُحيي القلوب والأموات، لأنه هو الحي والمحيي. وهو وحده مصدر الرحمة للبشر أجمعين، إذ لا حدَّ لرحمته أو محبته على الاطلاق. وهو وحده الذي يقضي على الشيطان ويملك على العالم، لأنه ملك الملوك ورب الأرباب (رومية ١٦ : ٢٠).

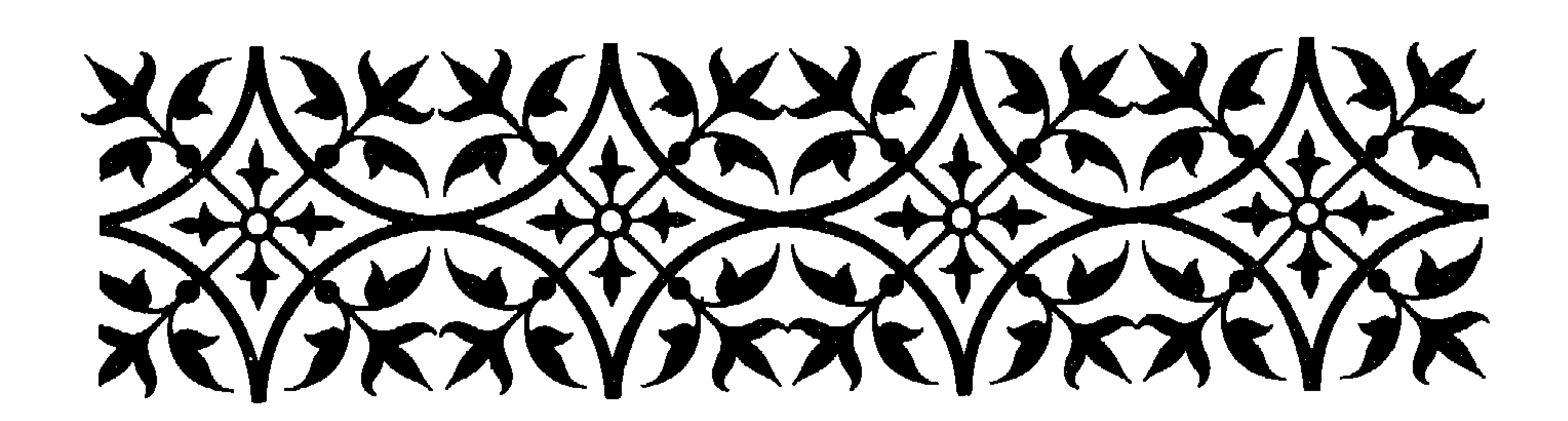
ويتفق معنا القرآن على ذلك، فجاء به على لسان المسيح للّه: «إنك أنت علّام الغيوب» (المائدة ١١٦)، وجاء في سورة لقمان ١١ «هذا خلق اللّه فأروني ماذا خلق الذين

من دونه». ولذلك نرى أن اللّه وإن كان قد منح الأنبياء قدرة على عمل بعض المعجزات، إلا أنه لم يمنح واحداً منهم قدرة على خلق شيء من الأشياء، لأن الخلق يتطلب من القائم به أن تكون له حياة في ذاته، وليس من له حياة في ذاته سوى اللّه. فإذا رجعنا إلى تاريخ المسيح على الأرض، وجدنا أنه كان يحيي الأموات بسلطانه الشخصي. يقول للميت «قم» فيقوم في الحال (لوقا ٧ : ١٤). وهذا بخلاف ما كان يفعله الأنبياء والرسل في مثل هذه الحالة، إذ كانوا يقيمون الموتى بعد التوسل إلى اللّه والتضرع إليه كثيراً (١ملوك ١٧ : ٢١، وأعمال ٩ : ٤٠). فضلاً عن ذلك فانهم وإن كانوا قد أقاموا بعض الموتى، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يقيموا أنفسهم من الموت، أما المسيح فأقام الموتى بسلطانه الشخصي، كما أقام نفسه من الموت الكفاري الذي ارتضى أن يموته نيابة عن البشر، بسلطانه الشخصي أيضاً.

فإن صحّت هذه المقابلة، كانت المصادر الإسلامية السابق ذكرها متفقة مع الكتاب المقدس من جهة شخصية المسيح إلى حد ما، لأن الكتاب المقدس بجانب إعلانه أن المسيح، من حيث جوهره، هو اللّه، فقد أعلن أنه، من حيث الحالة التي ظهر بها في العالم، هو إنسان. أما إذا لم تصح المقابلة يكون المسيح، بناء على ما ورد في المصادر المذكورة، هو فقط شخص ليس له بين البشر نظير على الإطلاق.

وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها معظم الفلاسفة والكتّاب الذين لا ينتمون إلى المسيحية، أو الذين كانوا ينتمون إليها يوماً، ثم انفصلوا عنها واعتمدوا على آرائهم الشخصية، فقد قال الأستاذ العقاد: «جاء السيد المسيح بصورة جميلة للذات الإلهية» (كتاب «اللّه» ص ١٥٩)، وقال أيضاً «إن مملكة المسيح من غير هذا العالم، وليست من ممالك الدول والحكومات. فأسلوبه هو أسلوب الآداب والمُثُل العُلْيا، وليس بأسلوب النصوص والقوانين» (عبقرية المسيح ص ١٢٦). وقال سبينوزا اليهودي: «إن حكمة اللّه الخالدة قد تجلّت في الأشياء كلها، ولكنها تجلّت في عقل الإنسان بصفة خاصة، وفي يسوع المسيح بصفة أخص». وقال أيضاً: «المسيح أجدر الرجال بالحب» (قصة الفلسفة

الحديثة ص٤٤ ، ٦٤٣)، وأيضاً: «اللّه أنزل وحيه على الانسان بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة، ما عدا المسيح، فانه عرف اللّه بدون ألفاظ أو رؤى، إذ اتصل به نفساً لنفس» (تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١١١). وقال شوبنهور: «المسيح هو المثل الأعلى لمن يفهم مذهبه حق الفهم» (تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧٥). وقال ستروس: «المسيح باق إلى الأبد عنوان الدين الأسمى، ونموذج الكمال المطلق». وقال أيضاً: «من المحال أن يأتي بعد المسيح من يعلوه أو يدانيه أو يبلغ شأوه في الحياة الروحية» (كتاب المشرع ص ١٦٤، ١٦٥، عن كتابين لهذين العالمين). وقال كيم: «المسيح أعجوبة خارقة للطبيعة». وقال باركر: «سَرَى من المسيح نور جديد كالنهار ضياء، والسماء علواً، والإله ثباتاً. فهو فوق الفلاسفة والشعراء، وفوق الربانيين وفوق كل شيء من الأشياء». وقال شانينج: «المسيح أعظم من كائن بشري». وقال فولتير: «ليس بين الحكماء من استطاع أن يغيّر أخلاق الناس الذين عاشوا معه، أما المسيح فغيّر أخلاق المؤمنين به تغييراً تاماً». وقال فرانك: «ليس هناك من استطاع أن يصوّر اللّه بصورة واضحة كما فعل المسيح». وقال رينان: «مهما جاء به المستقبل من رجال، فان يسوع سيبقى أبداً الرجل الذي لا نظير له، وسوف تشهد جميع الأجيال أنه ليس بين المولودين من النساء من هو أعظم منه». وقال: «سيظل المسيح إلى الأبد الينبوع الذي لا ينضب، الذي ترتشف منه الإنسانية وتغسل فيه أدرانها، فترتوي وتتجدد».



الفصل الرابع

«روح القدس، وصفاته وأعماله

جاء في سورة الإسراء ٨٥ «ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي». وبالتأمل في هذه الآية، يتضح لنا أنها تنكر على البشر جميعاً إمكانية معرفة الروح. فإذا تأملنا من وجهة نظر الكتاب المقدس في الآيات القرآنية التي ورد بها شيء عن عمل الروح، استنتجنا أنه هو «الروح القدس» الذي هو اللّه أو أقنوم من أقانيم اللّه.

وإذا كان السبب في عدم إمكـانية معـرفة ماهية الروح، راجعاً إلى كونه هو «الروح القدس»، الذي يؤمن المسيحيون أنه أحد أقانيم اللاهوت، فان القرآن يكون متفقاً مع الكتاب المقدس على عدم إمكانية معرفة ماهيته، لأن الكتاب المقدس يعلن أن الأقانيم لكونهم ذات اللّه، لا يمكن للبشر أن يعرفوا ماهيتهم. فقد قال: «ليس أحد يعرف الابن إلا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن» (متى ١١: ٢٧). وعن الروح القدس قال: «من قاس روح اللّه، ومن مشيره يعلّمه!» (إشعياء ٤٠: ١٣).

ومن أعمال «روح القدس»:

١ - **بعث الحياة**: جاء في سورة الحِجْر ٢٩ عن خلق اللّه لآدم «فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»، وجاء في السجدة ٩ «ثم سوَّاه ونفخ فيه من روحه». فيكون روح اللّه هو الذي بعث الحياة في آدم، فجعله إنساناً حياً، بعد أن كان تراباً لا حياة فيه.

٢ - **تكوين جسد المسيح**: جاء في الأنبياء ٩١ «والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا». فيكون روح اللّه هو الذي قام أيضاً بتكوين ناسوت المسيح في بطن العذراء.

والناسوت مصدر على وزن ملكوت ورحموت (مختار الصحاح ص٦٣٣، ص٢٣٨)، ويُراد به الطبيعة الإنسانية على وجه العموم. ولما كان الانسان قائماً بجسد ونفس وروح، لذلك لا يُقصد بالناسوت طبيعة الجسد وحدها، بل وطبيعتا النفس والروح أيضاً معها.

٣ - **التأييد**: جاء في البقرة ٨٧ «وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس». وفي المجادلة ٢٢ «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه». فيكون الروح القدس هو الذي كان يؤيد المسيح، ويؤيد جميع المؤمنين.

ويؤمن المسيحيون أن السيد المسيح، من حيث كونه «الابن الأزلي» ليس في حاجة إلى من يؤيده، لأنه من هذه الناحية هو الذي يؤيد ويعضد. ولكن من حيث كونه «ابن الانسان» يحتاج إلى ما يحتاج إليه الانسان من تأييد وتعضيد، إلا فيما يتعلق بحياة السلوك بالكمال، لأنه كان معصوماً من الخطيئة عصمة لا حد لها، ليس فقط بسبب ولادته من عذراء بقوة الروح القدس، وما ترتب على ذلك من عدم اتخاذه طبيعة خاطئة مثل طبيعة البشر، بل أيضاً بسبب كماله الذاتي الذي لازمه كل الملازمة طوال حياته على الأرض، كما لازمه منذ الأزل قبلها، ويلازمه إلى الأبد بعدها.

مما تقدم يتضح لنا أن القرآن، وإن كان لم يذكر أن روح القدس، أو روح اللّه، هو اللّه، إلا أنه يسند إليه أعمالاً تدل في نظر الكتاب المقدس على أنه هو اللّه أو أقنوم من أقانيمه، وذلك للأسباب الآتية:

١ - **بعث الحياة** هو من عمل اللّه وحده، لأن كل ما عداه مخلوق، والمخلوق لا يبعث الحياة إلى أحد، لأن هذا العمل يتطلب من القائم به أن تكون له حياة في ذاته، وليس هناك من له حياة في ذاته سوى اللّه (أيوب ٣٣ : ٤).

قال تفسير الجلالين: « ونفخت فيه من روحي» أي أجريت فيه من روحي، وإضافة الروح إليه تشريف لآدم» (ج١ ص٣٧٦)، ولكنه لم يذكر من هو هذا الروح، هل هو اللّه،

أم هو كائن غير اللّه.

٢ - **تكوين جسد المسيح في بطن العذراء عمل لا يستطيع القيام به إلاّ اللّه وحده**، لأن هذا العمل يشبه الخلق تمام الشبه، إذ يتطلب من القائم به أن تكون له حياة في ذاته، وليس هناك من له حياة في ذاته سوى اللّه، كما ذكرنا فيما سلف.

وقال الإمام البيضاوي عن تكوين جسد المسيح، إنه «من الروح الذي بأمر اللّه وحده، أو من جهة روحه جبريل» (تفسيره ص٤٢٦). وقال الزمخشري: «يجوز أن يكون المراد جعلنا النفخ في مريم من جهة روحنا وهو جبريل، لأنه نفخ في جيب درعها (أي قميصها) فوصل النفخ إلى جوفها» (ج١ ص٥٢). ولكن من وجهة نظر الكتاب المقدس نفخة الملاك، لا يمكن أن تكون إنساناً ذا نفس وروح وجسد، لأن هذا العمل كما ذكرنا لا يفرق شيئاً عن الخلق، والملاك مخلوق، والمخلوق لا يخلق. لكن إن كان اللّه هو الذي نفخ فيها من روحه، بمعنى من ذاته، أو بحسب تعبير الكتاب المقدس، حل بروحه عليها، لأمكن في هذه الحالة أن يتكون جسد المسيح ونفسه وروحه في العذراء، لأن «روح اللّه» بمعنى ذات اللّه (أو أقنوم من أقانيم اللّه)، هو قادر على كل شيء ولا يعسر عليه أمر.

٣ - **التأييد** هو من عمل اللّه وحده، لأن كل مخلوق محدود، وكل محدود يحتاج إلى تأييد، ومن هو محتاج إلى تأييد لا يستطيع أن يؤيد غيره، لا سيما إذا كان غيره هم المؤمنون، لأن هؤلاء كثيرون وموجودون في جهات متباعدة، ويحتاجون إلى التأييد والتعضيد كل حين في وقت واحد، ولذلك فاللّه وحده هو الذي يستطيع القيام بهذه المهمة لأنه وحده الموجود في كل زمان ومكان، ولا حدَّ لقدرته.

أما الإمام البيضاوي، فقال عن روح القدس الذي كان يؤيد المسيح إنه «روح عيسى» أو «جبريل» أو «الكلام الذي يحيا به الدين أو النفس حياة أبدية ويطهر من الآثام» (تفسيره ج١ ص١٧٤). وقال عن الروح الذي يؤيد المؤمنين إنه «نور القلب» أو «الإيمان» أو

«النصر على العدو» أو «الضمير» (تفسيره ص٧٥٣). لكن من وجهة نظر الكتاب المقدس أقول إن هذه الأشياء ليست هي ذات روح اللّه، بل هي مجرد وسائل، والوسائل لا تستطيع أن تعمل عملاً إلا بمعونة اللّه، ولذلك يكون اللّه وحده هو الذي يؤيد.

فضلاً عن ذلك، فإنه يمكن أن يستنتج من اقوال بعض علماء الدين والفلسفة أن «الروح» أو «روح القدس»، هو «اللّه»، أو بحسب الاصطلاح المسيحي هو أقنوم من أقانيمه، كما يتبين مما يلي:

١ - قال عبد الكزيم الجبلي: «روح القدس غير مخلوق». وغير المخلوق أزلي، والأزلي هو اللّه دون سواه.

٢ - قال الإمام الرازي إن الروح تقصر عن معرفته عقول الخلق. وقال الزمخشري إنه لا يعلم كنه الروح إلا اللّه. وقال الإمام البيضاوي إن اللّه استأثر بعلم الروح. وقال المشير أحمد عزت باشا: «العجز عن درك الروح إدراك، والبحث في كنه ذات اللّه إشراك». وهذه الأقوال تدل على أن الروح هو اللّه، لأنه لو كان غير ذلك لكان محدوداً، ولكان تبعاً لذلك مدركاً ومعروفاً، ولو إلى حد ما.

٣ - وقال السيد محمد الحريري البيومي: «روح القدس هو روح الأرواح، وهو المنزَّه عن الدخول تحت حيطة (كن). فلا يجوز أن يُقال فيه إنه مخلوق، لأنه وجه خاص من وجوه الحق، قام الوجود بذلك الوجه. فهو روح لا كالأرواح، لأنه روح اللّه، وهو المنفوخ منه في آدم، فروح آدم مخلوق، وروح اللّه غير مخلوق، وذلك الروح هو المعبّر عنه بالوجه الإلهي في المخلوقات «فأينما تولّوا فثمَّ وجه اللّه». ويستنتج من ذلك أن روح اللّه لا ينفصل عن اللّه.

أما المفسرون الذين يعتقدون أن روح القدس مخلوق فقد ذهبوا في أمره مذاهب كثيرة، بحسب الآيات القرآنية التي ورد ذكره فيها، إذ علاوة على ما قيل عنه فيما سلف، قالوا إنه

ملك له ١١ ألف جناح وألف وجه يسبح اللّه إلى يوم القيامة (هامش السندي على صحيح البخاري ج ٤ ص ١٧٣). أو هو ملك في السماء الرابعة أعظم من في السموات، يسبح اللّه كل يوم ١٢ ألف تسبحة، يخلق اللّه من كل تسبحة ملكاً من الملائكة (الطبري ج ٣٠ ص ١٣)، أو هو خلق أعظم من الملائكة (البيضاوي ج ١ ص ٣٨١)، أو هو أعظم خلقاً من الملائكة وأشرف منهم، وأقرب من رب العالمين (الكشاف ج ٤ ص ٦٩١)، أو هم حفظة على الملائكة (الكشاف ج ٢ ص ٤٨٨)، أو هو أول في درجة نزول الأنوار من جلال اللّه، ومنه تتشعب إلى أرواح سائر الملائكة والبشر (على هامش الطبري ج ٢٩ ص ٤٢)، أو هو الوحي أو القرآن (البيضاوي ج ١ ص ٥٢١)، أو الإنجيل (الكشاف ج ١ ص ١٦٢) أو هو سبب الحياة (الرازي ج ٥ ص ٤٤٦)، أو هو الاسم الأعظم الذي كان يحيي عيسى الموتى بذكره (الكشاف ج ١ ص ١٦٢). وإذا تأملنا هذه الآراء وجدنا أنها مع تنوعها تدل بصفة عامة على أن شخصية الروح تفوق في عظمتها كل شخصية في الوجود. أما المسيحيون فيعتقدون أن روح اللّه هو اللّه، أو أقنوم من أقانيم اللّه، لأنه فضلاً عن شهادة الكتاب المقدس بهذه الحقيقة، فان روح الكائن إن لم يكن هو ذاته، فانه لا ينفصل عن ذاته. وبما أن اللّه لا تركيب فيه، يكون روحه هو ذاته أو أقنوماً من أقانيمه.

أخيراً نقول، وإن كنا نرى في القرآن عبارات يمكن أن يُستنتج منها أنه يتفق إلى حد ما مع الكتاب المقدس، من جهة «الكلمة» و«الروح»، لكن لا نرى فيه عبارة واحده تدل على أنه يتفق مع الكتاب المقدس على أن اللّه هو «الآب والابن والروح القدس». ومع كلٍ فإنه بإسناده الأعمال والصفات والعلاقات في كثير من آياته إلى اللّه، نستنتج أنه لا يعتبر وحدانيته وحدانية مجردة أو مطلقة، بل يعتبرها وحدانية جامعة مانعة، أو كما نقول نحن: وحدانية متميزة بتعينات أو أقانيم. ولذلك ليس هناك مجال للظن بأنه يشير بالنقد إلى عقيدة التثليث المسيحية، كما ذكرنا في فاتحة هذا الباب.

الفصل الخامس

آراء علماء الدين عن التثليث

ذكرنا في فصل سابق، أن علماء المسلمين قد تجنبوا البحث في ذات اللّه، لأنهم اعتبروا البحث فيها كفراً أو إشراكاً، لكن لأنهم كانوا يعيشون مع المسيحيين، سواءً في بلاد العرب أو غيرها من البلدان، استطاعوا أن يطَّلِعوا على عقيدة التثليث المسيحية، ويقرأوا كتب المسيحيين عنها، وأن يذكروا بعد ذلك آراءهم الخاصة فيها، وفيما يلي أهم هذه الآراء والرد عليها:

١ - قال بعضهم: «كُفر النصارى لا يَرجع إلى اعتقادهم بوجود ثلاثة قدماء، بل إلى اعتقادهم أن الثلاثة واحد في الرتبة والاستحقاق».

الرد: يتضح من رأي هؤلاء العلماء، أنهم من الفريق الذي يعتقد أن صفات اللّه غير ذاتية، وأنها قديمة قدم ذاته (أو بتعبير آخر يعتقد بوجود ثلاثة قدماء ليسوا هم ذات اللّه، أي ثلاث صفات قديمة للّه، ليست هي عين ذاته) لأنهم يقولون إن الاعتقاد بثلاثة قدماء لا يُعتبر كفراً. ويتضح أيضاً من رأيهم هذا، أنهم لم يفهموا عقيدة التثليث فهماً صحيحاً، لأننا لا نعتقد بوجود ثلاثة قدماء، بل نعتقد بوجود قديم واحد، هو اللّه. واللّه كما نعتقد ليس مبهماً أو غامضاً، بل هو واضح أو معيّن، وتعيّنه أو أقانيمه، هم الآب والابن والروح القدس، ولذلك من البديهي أن يكونوا واحداً في الرتبة والاستحقاق، ولا إشراك أو كفر في ذلك، لأنهم ليسوا ذات اللّه وغيرها من الذوات، أو ذات اللّه وصفات صادرة منها، بل هم ذاته وحدها وبعينها.

٢ - وقال بعض آخر: «جعل المسيحيون الذات الواحدة ثلاث صفات، وهذا ميل

منهم إلى أن الصفات هي نفس الذات. لكن هذا لا يتفق مع قولهم إن القدماء ثلاثة، لأننا إذا قطعنا النظر عن الاتحاد، لزم أن يكون هناك أربعة هم: «الذات والوجود والعلم والحياة»، أو بتعبير آخر: «الذات والآب والابن والروح القدس».

الـرد: يتضـح من رأي هؤلاء العلماء أنهم (عـلى عكس إخـوانهم السابق ذكرهـم) يعتقدون أن صفات اللّه هي عين ذاته، لأنهم لا ينتقدون القول إن الصفات هي نفس الذات. كما يتضح منه أيضاً أنهم اطَّلعوا على كتب النساطرة دون غيرهم (والنساطرة جماعة من الهراطقة خرجوا على تعاليم الكتاب المقدس). ولذلك لم يفهموا عقيدة التثليث كما هي واردة في الكتاب المقدس، لأنه لا يقول إن الأقانيم صفات للّه، بل يقول إنهم عين ذاته، فاللّه ليس شيئاً والأقانيم هم شيء آخر، بل اللّه هو الأقانيم والأقانيم هم اللّه، لأنهم تعينُ اللّه، وتعينّ اللّه هو عين جوهره، إذ أنه لا تركيب فيه على الإطلاق.

٣ - **وقال الإمام الغزالي، في كتابه الرد الجميل:** «يعتقد النصارى أن ذات الباري واحدة في الجوهر، ولها اعتبارات. فإن اعتبر وجودها غير معلق على غيره تعالى، فذلك الـوجـود المطلق هو ما يسمونه بأقنوم الآب. وإن اعتبر وجودها معلقاً على وجود آخر، كالعلم المعلّق على وجود العالِم، فذلك الوجود المقيَّد هو ما يسمونه الابن أو الكلمة. وإن اعتبر وجودها معلقاً على أن عاقلية معقولة منه، فذلك الوجود المقيد أيضاً هو ما يسمونه بأقنـوم الـروح القـدس، لأن ذات البـاري معقـولـة منـه. والحـاصل من هذا التعبير الاصطلاحي أن الذات الإلهية واحدة في الجوهر، وإن تكن منعوتة بصفات الأقانيم».
وقال الشيخ أبو الخير بن الطيب (في كتابه أصول الدين) بهذا المعنى تقريباً: «أقوال علماء النصارى تشهد بتوحيدهم، لأنهم يقولون إن الباري تعالى جوهر واحد موصوف بالكمال، وله ثلاث خواص ذاتية كشف المسيح القناع عنها، وهي الآب والابن والروح القدس، ويشيرون بالجوهر ذاته الذي يسمونه الباري ذا العقل المجرد إلى الآب، وبالجوهر نفسه الذي يسمونه العقل العاقل ذاته إلى الابن، وبالجوهر عينه الذي يسمونه ذا العقل المعقول من ذاته إلى الروح القدس. ويريدون بالجوهر هنا ما قام بنفسه مستغنياً عن الظروف».

الرد: لقد صدق هذان العالمان في قولهما إننا نؤمن أن اللّه واحد، وإن ذاته واحدة في الجوهر، وإن المراد بالجوهر هنا هو القائم بذاته والمستغني عن الظروف. ولكن يبدو لي أنهما لم يطلعا على عقيدة التثليث كما هي معلنة في الكتاب المقدس، بل نقلا فقط أقوال بعض فلاسفة المسيحيين الذين كانوا يقتبسون آراء أرسطو في ذات اللّه، ويحاولون تطبيقها على هذه العقيدة. لأننا وإن كنا نؤمن أن لا إله إلا اللّه، وأنه لا تركيب فيه على الإطلاق، وليس لدينا مانع من القول إنه عقل وعاقل ومعقول، إلا أننا لا نؤمن أن الأقانيم هم اعتبارات أو خواص أو صفات، أو أن الآب وحده هو العقل المجرد، والابن وحده هو العقل العاقل، والروح القدس وحده هو العقل المعقول، لأن صفة العقل المجرد تختلف عن صفة العقل العاقل، وصفتي العقل المجرد والعقل العاقل تختلفان عن صفة العقل المعقول. وإذا أسندنا إلى أقنوم صفة تختلف عن الصفة التي أسندناها إلى غيره، نكون قد جعلنا اللّه مكوَّناً من أقانيم مختلفة، وتبعاً لذلك يكون مركّباً، والحال أنه بأقانيمه ليس مركباً بل هو واحد بوحدانية لا تركيب فيها على الإطلاق، وأن صفات كل أقنوم هي بعينها صفـات الأقنوم الآخر، وذلك لوحدانية جوهرهم. ومع ذلك فإن القول بأن اللّه عقل وعاقل ومعقول، لإثبات كماله المطلق واستغنائه بذاته (كما يرى الفلاسفة والعلماء، على اختلاف الأديان التي ينتمون إليها) يؤدي حتماً إلى الاعتقاد بأن وحدانية اللّه مع عدم وجود تركيب فيها، هي وحدانية جامعة مانعة. وهذا دليل غير مباشر على أن عقيدة التثليث تتوافق مع كمال اللّه كل التوافق.

٤ - وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني في كتابه «الطمس في القواعد الخمس»: «إذا أنعمنا النظر في قول النصارى إن اللّه جوهر واحد وثلاثة أقانيم، لا نجـد بينهم وبيننـا اختـلافاً إلا في اللفظ فقط. فهـم يقولون إنه جوهر، ولكن ليس كالجواهر المخلوقة، ويريدون بذلك أنه قائم بذاته، والمعنى صحيح ولكن العبارة فاسدة».

وقـال القاضي أبو عبداللّه الحسين (في كتابه أدب الجدل): «إن سائر الأمم تقيس

القدير سبحانه وتعالى على الشاهد، في جميع ما يثبتونه له من وحدانية وصفات. فلو أن قائـلاً قال: لا يُقـاس الباري على أحدنا في الشواهد لأنه قديم ونحن محدثون، ونحن أجسام وهو غير جسم (وبناء على منطقه لا يجوز إسناد القدرة إلى اللّه، بدعوى أن القدرة صفة من صفاتنا) لكان كلاماً فاسداً. وكذلك النصارى يقيسون القديم على المحدث في كونـه تعـالى جوهراً، بمعنى أنه قائم بنفسه (وإن كان الجوهر في الشاهد محدثاً حاملاً للعـرض). وإن كان ذلـك كذلك، علمنا أن القياس صحيح من جهة واحدة ومعنى واحد، وإن افترق من وجوه أخرى».

وقال الامام جعفر بن محمد الأشعبي في كتابه «العلم الإلهي»: «قد تبيَّن أن المحرك الأول، أول على الإطلاق، فهو إذن علة الموجودات كلها. وفي هذه الحالة يكون أحد اثنين: إما جوهراً أو عرضاً. ومحال أن يكون عرضاً، لأن الجوهر علة وجود العرض، واللّه علة وجود كل شيء، ولولا الجوهر لما وُجد العرض. لذلك يتعين أن يكون اللّه جوهراً، أو شيئاً أشرف من الجوهر، أو جوهراً خاصاً، أو ذاتاً أو ما شئت فسمّه، إذ لا فرق في اللفظ مع سلامـة المعنى» (عن نسخة أكسفورد سنة ١٠٧٢، التي نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي في كتاب مقالات دينية قديمة ص١٢٧، والقس بولس سباط في كتابه المشرع ص ٢٨).

وقال ابن سينا: «معنى كون اللّه جوهراً، أنه الموجود لا في موضوع، والموجود ليس بجنس» وقـال أيضـاً: «الجوهرية ليست من المقومات لأنها عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع». (تهافت الفلاسفة ص١٦٢ ولباب الاشارات ص ٨٧).

الرد: حقاً إننا نعتقد أن اللّه جوهر واحد وثلاثة أقانيم، لكن لا خطأ في القول إنه جوهر، لأن كلمة «الجوهر» تُطلق على اللامتناهي باعتبار يختلف عن الذي تُطلق به على المتناهي، إذ يراد بها في الحالة الأولى «القائم بذاته» فقد شهد كثير من علماء المسلمين وفلاسفتهم، أنه لا مانع من إطلاق كلمة «جوهر» على اللّه بالمعنى المذكور. ولذلك فلا

مجال للاعتراض على عقيدة التثليث، ولا مجال للظن بأن هناك فساداً في عبارتها أو أسلوبها.

٥ - **وقال أبو هزيل بن العلّاف من كبار رجال المعتزلة**: «أقانيم النصارى هي عين الصفات عند بعض الفرق الإسلامية». **وقال الأستاذ عباس محمود العقاد** بهذا المعنى تقريباً: «الشأن في تعدد الأقانيم كالشأن في تعدد الصفات عند بعض المفسّرين».

الـرد: الأقـانيم ليسوا صفات اللّه، بل هم عين ذاته. ومع كلٍ فإن اتصاف اللّه بصفات أزلاً، يدل على أن وحدانيته هي وحدانية جامعة مانعة، أو بتعبير آخر على أنه ليس أقنوماً واحداً بل أقانيم، الأمر الذي يدل بطريق غير مباشر، على أن عقيدة التثليث تتوافق مع كمال اللّه.

٦ - **وقال ابن رشد ما ملخصه**: «النصارى لا يرون أن الأقانيم صفات زائدة عن الذات، وإنما هي عندهم كثيرة بالقوة لا بالفعل. ولذلك يقولون إن اللّه ثلاثة وواحد، أي واحد بالفعل وثلاثة بالقوة».

الرد: حقاً إننا نؤمن أن اللّه ثلاثة وواحد، كما نؤمن أنه واحد وثلاثة، لأن الأقانيم ليسوا زائدين عن ذاته، بل هم عين ذاته. ونؤمن أيضاً أنهم ثلاثة بالقوة وواحد بالفعل، على اعتبار أنه لا انفصال لأحدهم عن الآخر، ولكنهم ليسوا صفات اللّه، بل هم تعينه الخاص الذي لولاه لكان مجرداً من الصفات، بل ولكان أقرب إلى العدم منه إلى الكائن الحقيقي.

٧ - روى ابن حزم عن ابن الراوندي أن النظّام، أحد فلاسفة المسلمين المشهورين قد وضع كتاباً في «تفضيل التثليث على التوحيد» (ابراهيم بن سيار النظّام ص٧١) - وقد علق ابن حزم على هذا الكتاب بالقول: «إن السبب الذي دعا النظام إلى كتابته، يرجع إلى أنه كان يعشق فتى مسيحياً». وهذا كما اعتقد، سبب لا نصيب له من الصواب،

وذلك للسببين الآتيين: (أ) إن النظّام كان من أعظم المسلمين حكمة وعلماً وصراحة، كما كان من أكثرهم دراية بالحقائق الإسلامية، وأشدهم دفاعاً عنها. (ب) إن من يعشق شخصاً يمدح جماله لا الدين الذي ينتمي إليه، لأن العاشق والمعشوق لا يهمهما من دين أحدهما شيئاً. أما السبب الذي دفع النظّام إلى كتابة هذا الكتاب فيرجع، كما أعتقد، إلى أنه بعدما أعلن أن اللّه لا يمكن أن يتصف بالإرادة أو العلم أو الاختيار، لتعارض الاتصاف بها مع الوحدانية المطلقة، التي كانت تُسند إليه تعالى، شقَّ على نفسه أن يعتبر اللّه مجرداً من الصفات اللازمة للذاتية الكاملة، ولذلك أدرك أن وحدانية اللّه، لا بد أن تكون وحدانية جامعة مانعة، أو بحسب الاصطلاح المسيحي ليست أقنوماً واحداً بل أقانيم.

الرد: لا شك عندي أن ابن الراوندي قد أخطأ في تعبيره، عن موضوع الكتاب الذي وضعه النظّام، لأن التثليث ليس أفضل من التوحيد، كما أن التوحيد ليس افضل من التثليث، لأن التثليث هو التوحيد مفصلاً، والتوحيد هو التثليث مجملاً. فالآب والابن والروح القدس هم اللّه الذي لا شريك له، واللّه الذي لا شريك له هو الآب والابن والروح القدس. أو بتعبير آخر، لأن التوحيد هو اللّه جوهراً، هو اللّه معيّناً، وتعين اللّه وجوهره واحد، لأن اللاهوت هو اللّه، واللّه هو اللاهوت.

٨ - قال بعض العلماء: «لا مخالف في مسألة توحيد واجب الوجود إلا التنويّة (الذين يؤمنون بوجود إلهين، أحدهما للخير والآخر للشر) دون النصارى».

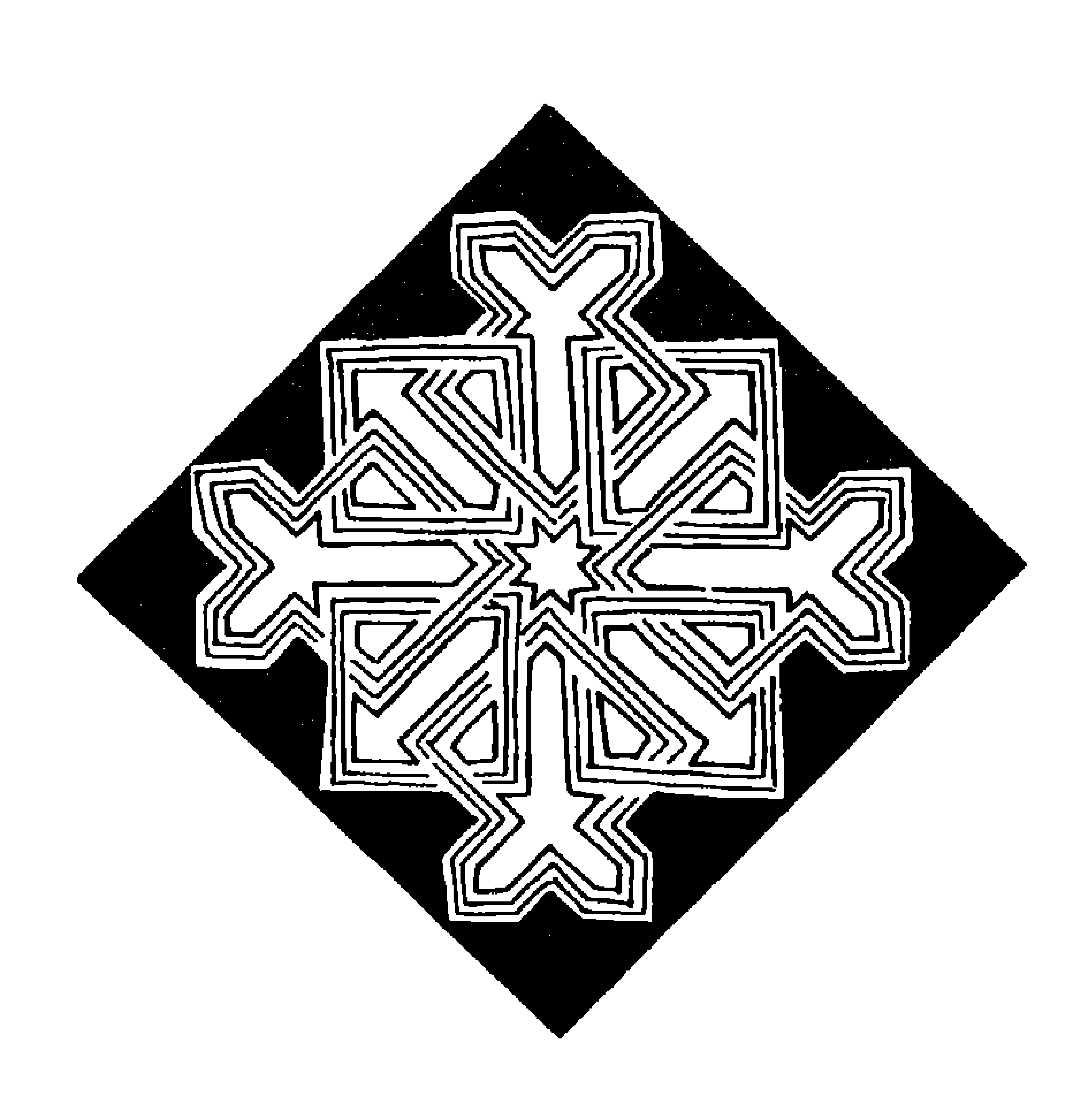
الرد: وهذا هو عين الحق، لأننا نؤمن أن الأقانيم هم ذات اللّه الذي لا شريك له، ونؤمن أيضاً أنه هو الذي خلق العالم بمفرده، وأنه هو الذي يعتني به بمفرده، أما من جهة الشر فنؤمن أنه لم يُخلق بواسطة إله ما، بل إنه من عملنا نحن، فقد أتيناه بمحض إرادتنا عندما انحرفنا عنه تعالى.

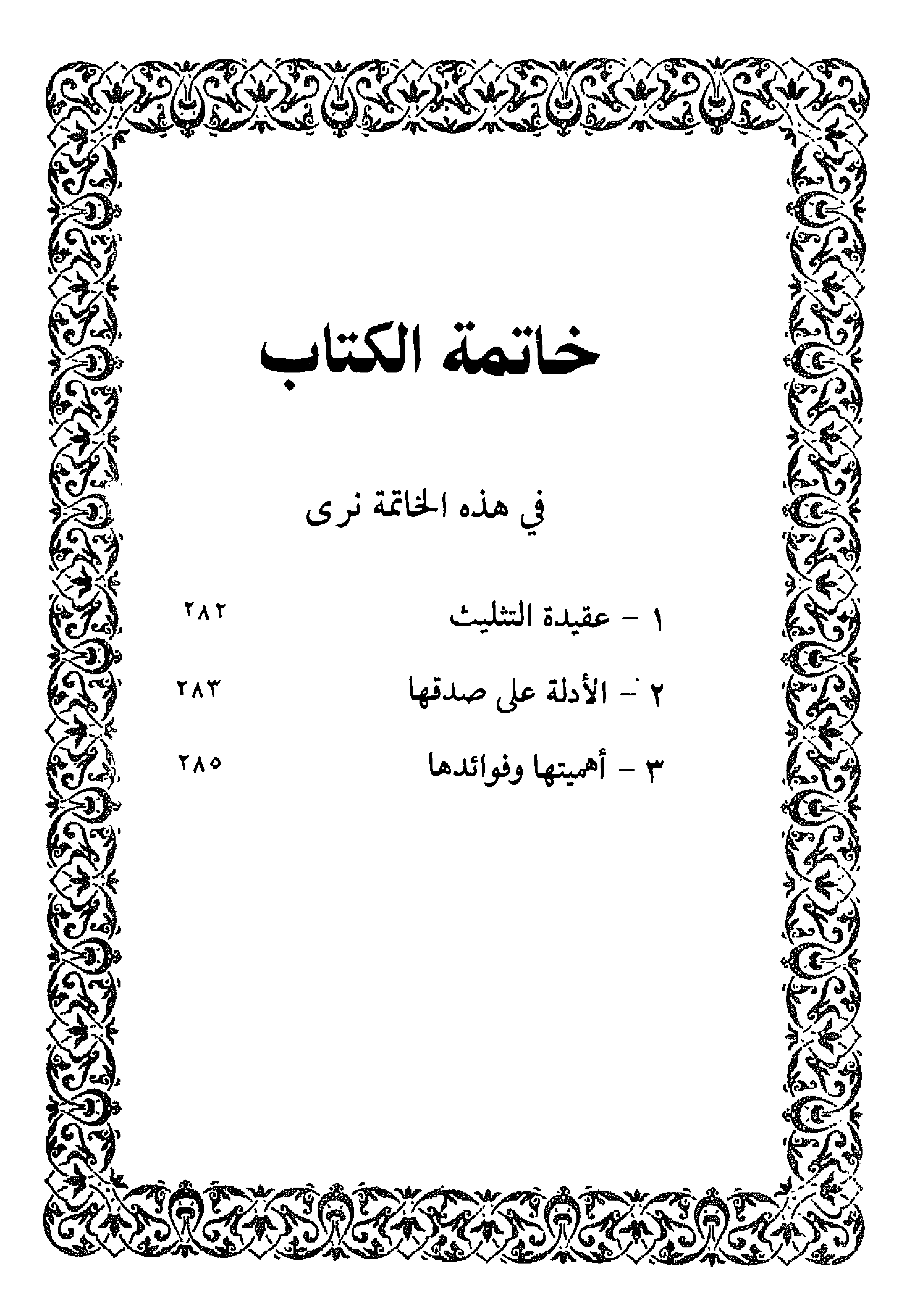
٩ - أخيراً قال الأستاذ عباس محمود العقاد، في شرحه لاعتقادنا في ذات اللّه: «إن

الأقانيم جوهر واحد، وإن الكلمة والآب وجود واحد، وإنك حين تقول «الآب» لا تدل على ذات منفصلة عن «الابن» لأنه لا انفصال ولا تركيب في الذات الإلهية».

الرد: لقد عرف الأستاذ العقاد اعتقادنا في ذات اللّه حق المعرفة، فنحن نؤمن حقاً أن الأقـانيم جوهر واحد، وأن الآب والابن والروح القدس معاً هم وجود واحد، وأنه لا انفصال لأحدهم عن الآخر على الإطلاق، لأنهم ذات اللّه، الذي لا تركيب فيه بوجه من الوجوه.

هذه هي أقوال فلاسفة المسلمين وعلماء الدين والكتّاب بينهم، عن عقيدة التثليث، وهي في جملتهـا تدل على أن هذه العقيدة لا تتعارض مع وحدانية اللّه، وما دامت لا تتعارض معها، فإنها تتوافق معها.





خاتمة الكتاب

في هذه الخاتمة نرى

(١)

عقيدة التثليث

١ - اللّه (أو اللاهوت) لا شريك له ولا تركيب فيه، لكنه يتميّز عن كل الموجودات بأنه مع وحدانيته وعدم وجود تركيب فيه، ليس أقنوماً واحداً بل ثلاثة أقانيم.

٢ - ليس الأقانيم ثلاث ذوات في اللّه، لأن اللّه (أو اللاهوت) ذات واحدة، وليسوا ثلاثة مظاهر له لأنه في ذاته ليست له مظاهر، وليسوا ثلاثة أجزاء فيه، لأنه لا تركيب فيه بل هم تعيُّنه أو عين ذاته.

٣ - وإن كان كل أقنوم غير الآخر، لكن نظراً لأنهم تعيُّن اللاهوت، أو بتعبير آخر لأنهم هم اللّه بعينه (لأن اللاهوت ليس شيئاً سوى اللّه)، فإنهم واحد في كل الصفات والخصائص، ولا انفصال لأحدهم عن الآخر على الاطلاق. فمنذ الأزل الذي لا بدء له إلى الأبـد الذي لا نهاية له، اللّه هو «الآب والابن والروح القدس»، و«الآب والابن والروح القدس» هم اللّه الواحد.

٤ - إن معاني أسماء الأقانيم ليست المعاني الحرفية أو المجازية المستعملة لدى البشر، بل المعاني الروحية الإلهية التي تتوافق مع وحدانية اللّه وتفرده باللاهوت والأزلية، وعدم التعرض للتغيُّر أو التطوُّر. والغرض الوحيد منها هو الإعلان عن أنه تعالى مُستغنٍ بذاته عن كل شيء سواها. فنسبة «الآب» في اللاهوت تدل على المحبة الباطنية فيه، ونسبة «الابن» في اللاهوت تدل على المحبة الظاهرة فيه، ونسبة «الروح القدس» تدل على المحبة المتبادلة العاملة فيه، منذ الأزل الذي لا بدء له.

(٢)

الأدلة على صدق عقيدة التثليث

أولاً - الأدلة العقلية

١ - لو كانت وحدانية اللّه وحدانية مجردة، لما كان له وجود حقيقي، وتبعاً لذلك لما كان هو الخالق للعالم، بل لكان هو عين العالم، أو لكان العالم قد وُجد من تلقاء ذاته، لأن الوحدانية المجردة هي وحدانية خيالية أو وهمية، لا عمل لها ولا وجود، فهي والنقطة الهندسية سواء من هذه الناحية.

٢ - لو كانت وحدانية اللّه وحدانية مطلقة، لما اتّصف أزلاً بصفات الإرادة والعلم والمحبة وغيرها، وتبعاً لذلك لكان العالم إما أزلياً معه، أو مخلوقاً بواسطة كائن غيره. ولو كان اللّه هو الخالق له، لما كان قد خلقه دون صدور انبثاق منه تعالى، أو حدوث تطور في ذاته. وفي كلتا الحالتين يكون الخلق أمراً ضرورياً، لجأ إليه تعالى ليظهر ذاته وصفاته، وكل ذلك لا يتوافق مع كماله بأي وجه من الوجوه.

٣ - لذلك فإن الوحدانية الجامعة المانعة هي وحدها التي تليق باللّه، لأن بها تكون له ذاتية خاصة، ويكون متصفاً بكل الصفات الإيجابية اللائقة بكماله، وتكون هذه الصفات ليس بالقوة بل بالفعل، وبالفعل منذ الأزل الذي لا بدء له، ولذلك لا يكون هناك اعتراض على أنه هو الخالق للعالم، ولا يكون بخلقه إياه قد تعرض للتطور أو التغيُّر، ولا يكون قد جدّ عليه جديد عند دخوله في علاقة معه، وفي الوقت نفسه لا يكون قد لجأ إلى الخلق لإظهار ذاته أو صفاته، بل يكون الخلق قد حدث كنتيجة طبيعية لعمل صفاته الأزلي بينه وبين ذاته.

٤ – شهد معظم الفلاسفة الذين اشتغلوا بالبحث في ذات اللّه (في الوثنية واليهودية والمسيحية والإسلام) أن وحدانيته تعالى جامعة مانعة. وتدل جميع القرائن على أن شهادتهم صادقة كل الصدق.

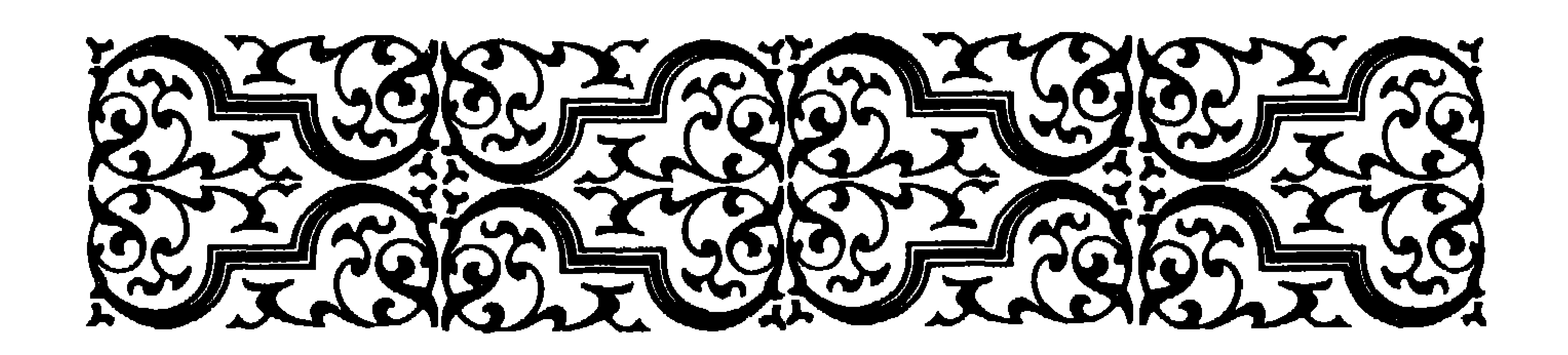
٥ – إن جميع الاعتراضات الفلسفية أو العقلية الموجَّهة ضد التثليث، لا نصيب لها من الصواب إطلاقاً.

ثانياً – الأدلة الدينية والتاريخية

١ – شهدت التوراة التي بُدئ في كتابتها قبل ظهور المسيحية بألف سنة تقريباً أن وحدانية اللّه جامعة مانعة، وأن هذه الجامعية هي ثلاثة لا أكثر ولا أقل. وأن الإنجيل الذي أتى بعد التوراة قد شهد أيضاً بهذه الحقيقة بكل وضوح وجلاء. وتدل جميع القرائن على أن شهادتيهما صادقة كل الصدق.

٢ – ذكر القرآن في كثير من آياته (مع اختلافه عن الكتاب المقدس في موضوعات كثيرة) أن اللّه يتَّصف بصفات ويقوم بأعمال وأنه ذو علاقات. وهذه لا تتناسب مع اللّه إلا إذا كانت وحدانيته جامعة مانعة، أو بحسب الاصطلاح المسيحي، إلا إذا كان تعالى أقانيم، وليس أقنوماً واحداً.

٣ – تشهد جميع المؤلفات الدينية والتاريخية التي كُتبت في القرن المسيحي الأول والقرون التالية له، أن عقيدة التثليث أصلية في الكتاب المقدس، ولذلك لا سبيل إلى الظن بأنه قد ابتدعها قوم من الأقوام.



(٣)

أهمية عقيدة التثليث وفوائدها

١ - إنها البيّنة على وجود كيان ذاتي للّه، وعلى اتصافه بصفات، ووجود هذه الصفات بالفعل منذ الأزل الذي لا بدء له. أما لو كانت وحدانيته وحدانية مجردة لما كان له كيان ذاتي، أو بتعبير آخر لكان اسماً على غير مسمى. ولو كانت وحدانيته وحدانية مطلقة، لما كانت صفاته الإيجابية بالفعل أزلاً (إن كانت لهذه الوحدانية صفات إيجابية). وبذلك يكون قد تعرض للتغيّر والتطور، عند قيامه بالخلق ودخوله في علاقة مع الكائنات التي خلقها، إذ يكون قد صار عاملاً بعد أن كان غير عامل. وهذا ما لا يتناسب مع ذاته، وما يجب لها من ثبات تام.

٢ - تميط اللّثام عن الأزلية التي لا يعرف الفلاسفة عن اللّه فيها شيئاً، فوصفوها بالغيب والاطلاق، ووصفوا اللّه فيها بالصمت والسكون. فترينا أنه لم يكن كذلك، بل كان عاملاً بكل ما في هذه الكلمة من معان لأنه يكون حينذاك متكلماً وسامعاً، ومحباً ومحبوباً، وعالماً ومعلوماً، ومريداً ومراداً، وفاعلاً وقابلاً، وممارساً لكل صفاته الأخرى إلى درجة الكمال.

٣ - تبيّن لنا كيف يكون اللانهائي معيناً، وكيف يكون غير المدرَك مفهوماً، وكيف يكون الواحد المفرد متجلياً لذاته عارفاً بها أزلاً، ومستغنياً بها عن كل ما عداه، وكيف يكون المنزَّه عما سواه، ذا علاقة بنا وبغيرنا من الكائنات، دون أن يلحقه من جراء ذلك تطوُّر أو تغيرّ.

٤ - أخيراً نقول، إن اللاهوت معيّناً أو اللاهوت مقنّماً، يقضي على كل ظن أن اللّه كائن مبهَم أو غير مدرَك، كما يتصور كثير من الناس من جهته، لأنه يعلن لنا أنه ذات واضحة كل الوضوح، الأمر الذي يتوافق مع كماله الذاتي كل التوافق، ويولّد فينا اليقين

بأننا نتعامل مع إله حقيقي كائن معنا، يحبنا ويعطف علينا، وقادر على مدّ يد العون إلينا، دون حاجة إلى وجود وسيط من الوسطاء بينه وبيننا على الاطلاق. ولذلك فإننا عن يقين كامل، نحيا معه ونتعبد إليه، ونكرمه ونخدمه، ونتوقع أن نوجد معه في سمائه الطاهرة كل حين.



مسابقة الكتاب الثاني

الله ذاته ونوع وحدانيته

أيها القارئ العزيز،

إن تعمقت في قراءة هذا الكتاب تستطيع أن تجاوب على الأسئلة بسهولة. ونحن مستعدون أن نرسل لك أحد كتبنا الروحية جائزة على اجتهادك. لا تنسَ أن تكتب اسمك وعنوانك كاملاً عند إرسال إجابتك إلينا.

١ - ما الفرق بين الوحدانية المطلقة والوحدانية المجرّدة؟
٢ - كيف ذهب كثير من الأديان الى أن وحدانية الله، وحدانية جامعة مانعة؟
٣ - كيف تكون وحدانية الله، وحدانية محض لا تركيب فيها على الإطلاق، وفي الوقت نفسه يكون الله شاملاً أو جامعاً؟
٤ - ما المراد بالأقانيم؟ وما المراد بالأشخاص؟
٥ - ما هو أول الأعداد الفردية الكاملة؟ وإلى ماذا يشير؟
٦ - اعط إثباتاً من التوراة على أن وحدانية الله جامعة مانعة.
٧ - ما عدد الأقانيم التي تعلن عنها التوارة بحسب ما جاء في سفر التكوين ١ : ١ ، ٢؟
٨ - ما المراد بالثالوث: هل ثلاثة أشخاص، أو ثلاثة آلهة، أو إلهين ثانويين مع الله؟
٩ - هل يتوافق التثليث مع وحدانية الله؟ أوضح ذلك؟
١٠ - ما هي الأسماء التي أطلقها الوحي على الأقانيم؟
١١ - ما معنى ابن الله؟
١٢ - لماذا يدعى المسيح بـ «الكلمة»؟
١٣ - ما يدعوه فلاسفة المسلمين بـ «كلمة التكوين» أو «القطب» أو «الكلمة» أو «الهُوَ» أو «المُطاع» هو ما يدعوه الكتاب المقدس بالابن أو الكلمة - اشرح هذه الفكرة.

١٤ - أعط آية من الكتاب المقدس وأخرى من القرآن تدلان على أن المسيح كان يقوم بنفس الأعمال التي يقوم بها الله.

١٥ - ما معنى «الآب»؟

١٦ - ما هي العلاقة القائمة بين الآب والابن؟

١٧ - ما معنى الروح القدس؟

١٨ - ما هي الوحدة المشتركة لاهوتياً بين الآب والابن والروح القدس؟

١٩ - إذا كان جوهر الأقانيم واحداً، فلماذا يكونون ثلاثة؟

٢٠ - كيف يكون الثلاثة أقانيم واحداً، مع أن لكل منهم عملاً خاصاً؟

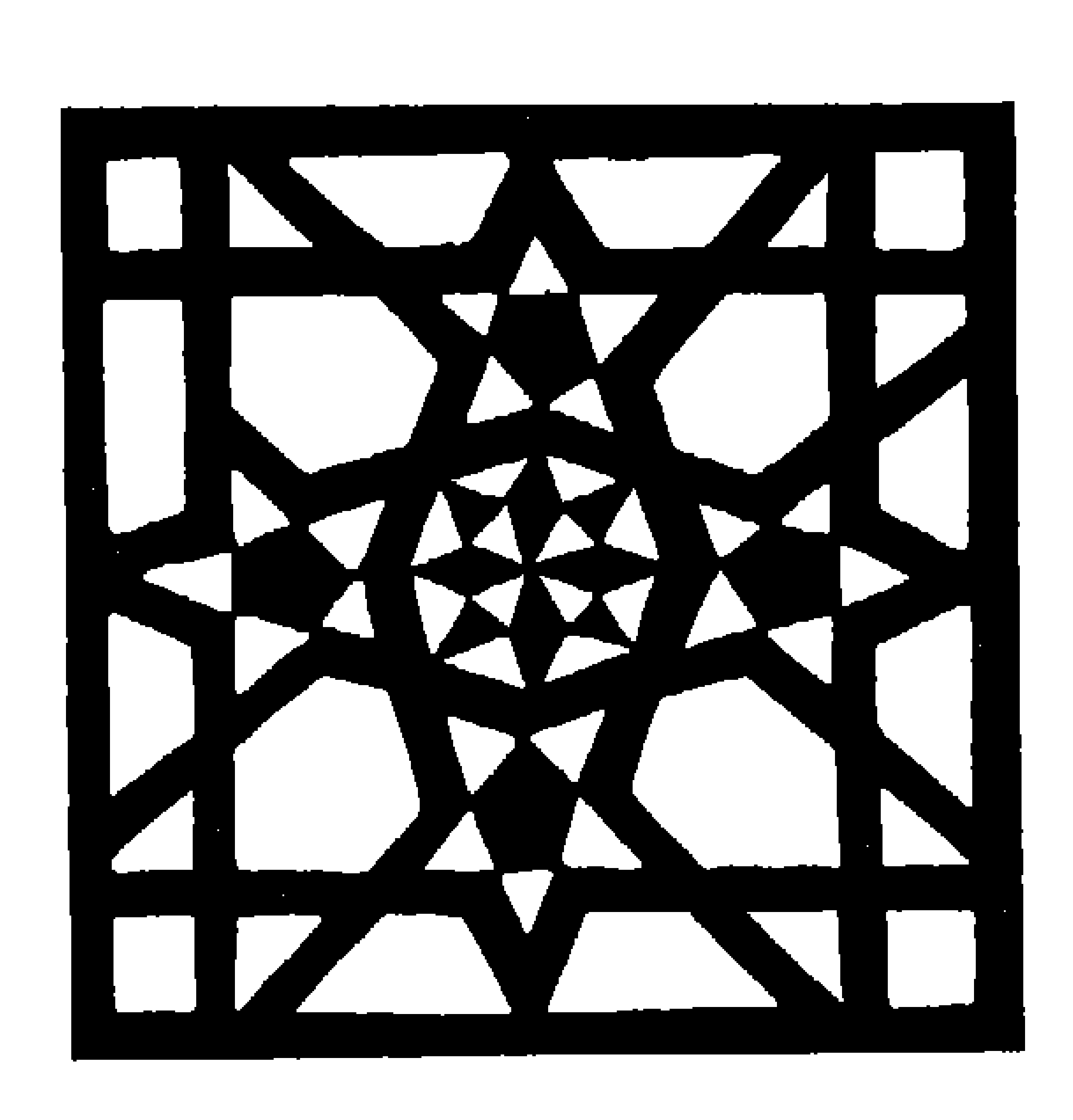
٢١ - ما معنى قول المسيح «أبي أعظم مني» و«أنا والآب واحد»؟

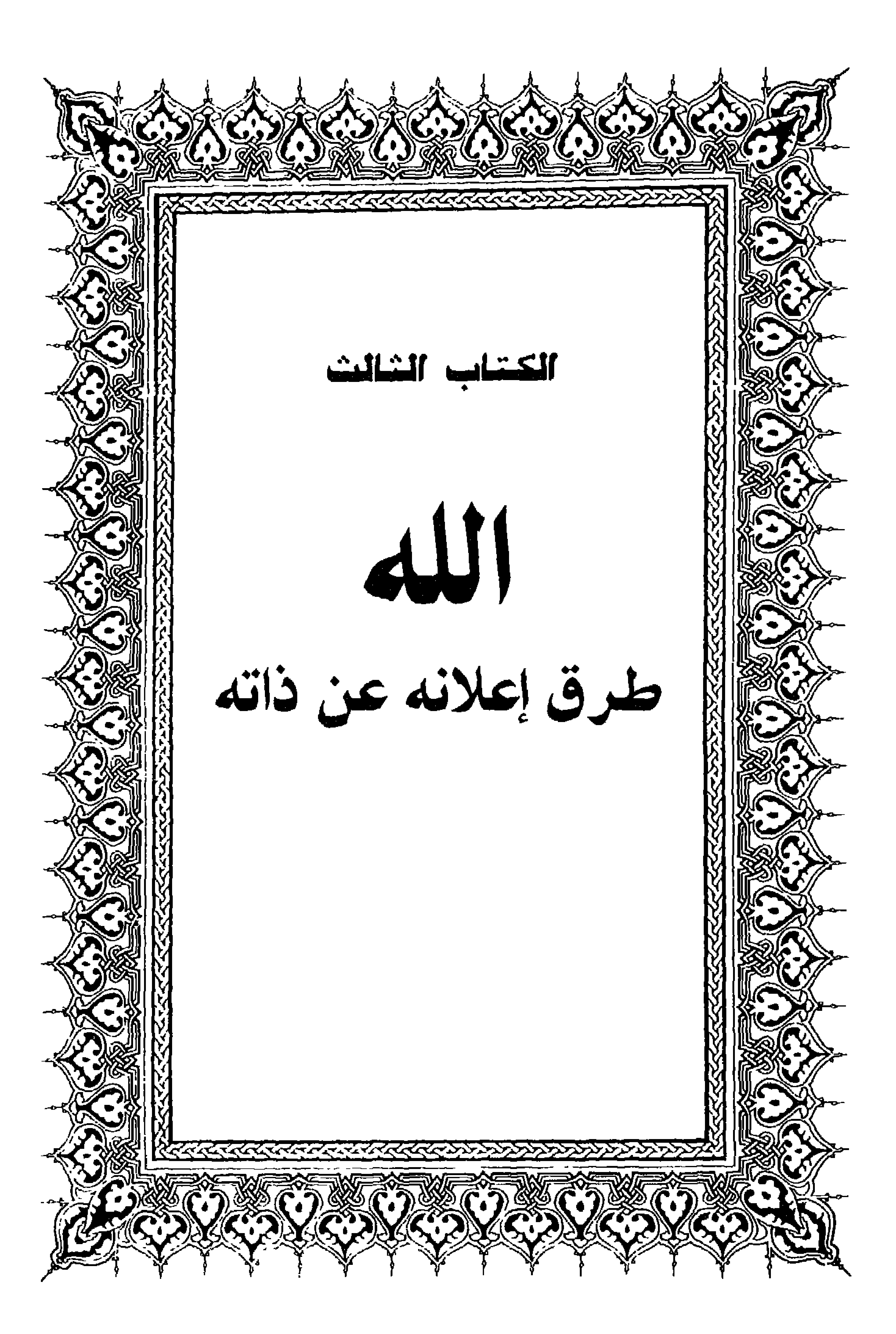
٢٢ - ما هو التثليث الذي انتقده الإسلام في سورة المائدة ٧٣ و١١٦؟

٢٣ - قال أبو بكر الصديق: «البحث في ذات الله إشراك، والجهل بذاته إدراك» ما تعليقك فيما قاله الخليفة؟

٢٤ - بماذا صرّح القرآن عن صفات المسيح وأعماله؟

٢٥ - اكتب ما قاله الأستاذ عباس محمود العقاد بشأن عقيدة التثليث.

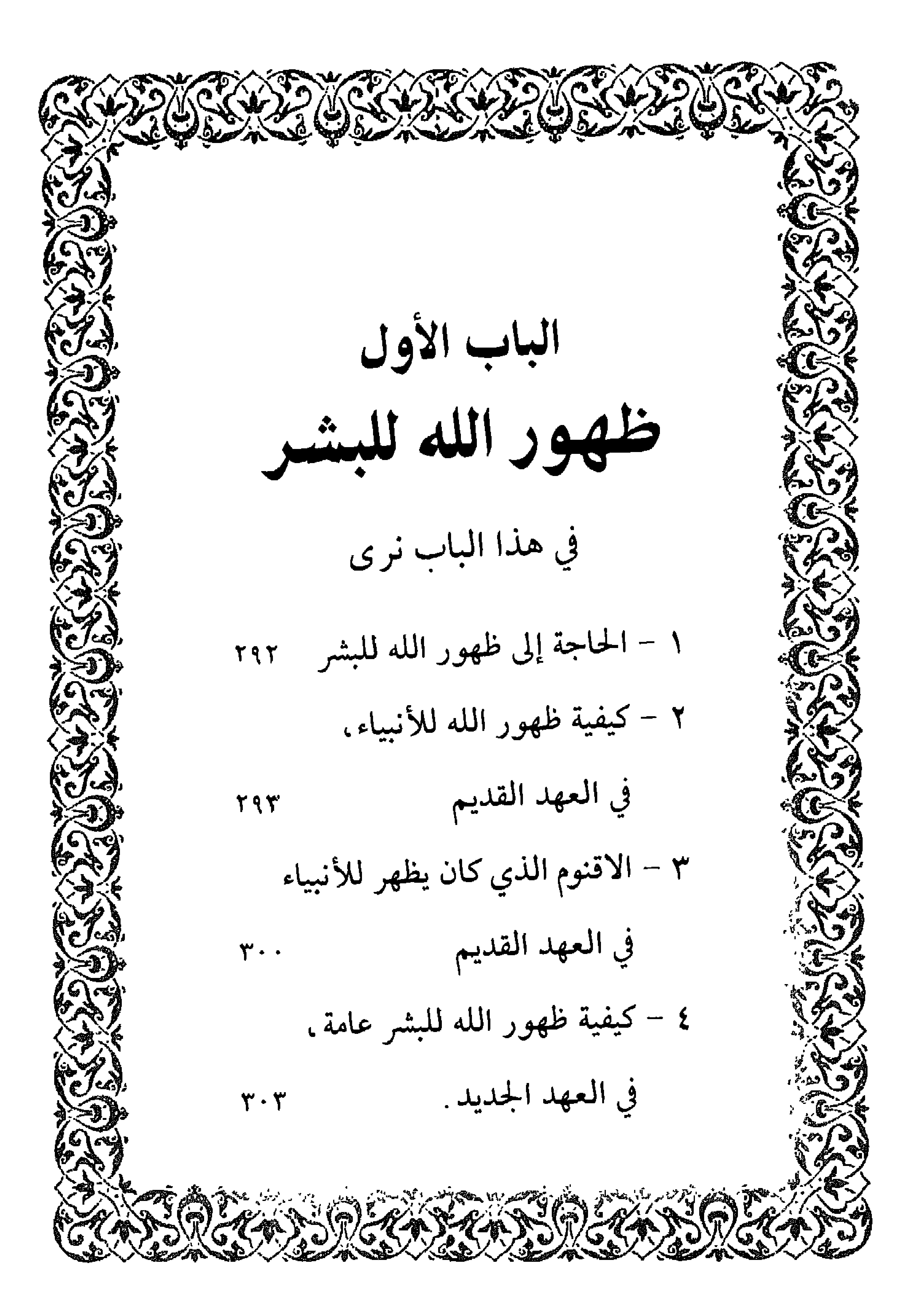




الكتاب الثالث

الله

طرق إعلانه عن ذاته



الباب الأول

ظهور الله للبشر

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

الحاجة الى ظهور الله للبشر

بما أن آدم، بسقوطه في الخطيئة، فقد حياة الاستقامة التي كان قد خُلق عليها أولاً، وفقد تبعاً لذلك امتياز الاتصال الروحي بالله ومعرفة ذاته ومقاصده معرفة صحيحة (لأنه ليست هناك علاقة بين الخطيئة والبر، أو الظلمة والنور)، وبما أننا بوصفنا نسل آدم، قد ورثنا بحكم قانون الوراثة، طبيعته الخاطئة، وعَجزْنا مثله عن الاتصال بالله، ومعرفة ذاته ومقاصده بهذه المعرفة، وبما أن الله وإن كان لقداسته يكره الخطيئة، لكن لمحبته يعطف علينا ويهتم بنا (لأنه سبق وخلقنا على صورته كشبَهه) فقد قال قبل أن يخلق الانسان: «نعمل الإنسان على صورتنا كشَبَهنا». (تكوين ١ : ٢٦). ويتفق معنا الإسلام على ذلك، فقد جاء في الأخبار «خُلق آدم على صورة الرحمن» (العقائد النسفية ص٢٤٩) كان من البديهي ألّا يتركنا وشأننا بعد سقوطنا، بل أن يتولّى هدايتنا وإرشادنا إلى الحالة السامية التي كان قد خلقنا عليها أولاً. وبما أننا لا نستطيع أن نفيد من هدايته وإرشاده، طالما كان في معزل عنا، فقد كان من البديهي أيضاً أن يتفضّل ويظهر لنا، بأي وجه من الوجوه التي تتفق مع جوده وصلاحه.

الفصل الثاني

كيفية ظهور الله للأنبياء، في العهد القديم

أولاً - ظهوره بهيئة غير منظورة

بما أن الله منزَّه عن الزمان والمكان، ولا يُرى في ذاته على الإطلاق، لأنه ليس له شكل أو أعضاء، كان من البديهي أنه عندما يعلن لنا ذاته أو مقاصده، أن يكون ذلك بطريقة غير منظورة، فيُسمعنا صوتاً دون أن نرى منه شيئاً. لذلك إذا رجعنا الى الكتاب المقدس، وجدنا أنه كان يظهر في صوت دون شكل، كما ظهر لآدم (تكوين ٣: ٨) وصموئيل (١ صموئيل ٣: ٤) وإشعياء وإرميا وغيرهما من الأنبياء. فقد قال موسى النبي لبني إسرائيل: «وكلّمكم الرب من وسط النار، وأنتم سامعون صوت كلام، ولكن لم تروا صورة بل صوتاً... فاحتفظوا جداً لأنفسكم، فإنكم لم تروا صورة ما، يوم كلّمكم الرب في حوريب من وسط النار لئلا تفسدوا وتعملوا لأنفسكم تمثالاً منحوتاً، صورة مثال ما» (تثنية ٤: ١٢-١٦).

و «النار» رمز لقداسة الله، لأنه من هذه الناحية لا يستطيع الخاطئ أن يتوافق مع الله على الإطلاق (عبرانيين ١٠: ٢٩)، وهي أيضاً رمز لقوته المطهّرة التي تقضي على كل شر في الناس وغير الناس (١كورنثوس ٣: ١٣)، وهي كذلك رمز للآلام والضيقات، كما سيتبين فيما يلي من هذا الفصل.

والآن وقد عرفنا أن الله كان يظهر لبني اسرائيل في صوت أو كلام، لنسأل أنفسنا:

١ - هل كان من الممكن لبني إسرائيل أن يصدّقوا أن الله هو الذي كان يتكلّم أمامهم، لو أنه كان يُسمعهم صوتاً عادياً، في ظروف عادية، بدلاً من النار المرعبة التي كان يتكلم معهم منها؟

الجواب : أكبر الظن أنهم لم يكونوا ليصدقوا، لأنه ليس كل صوت لا يُعرف مصدره، يكون صادراً من الله.

٢ - هل يتوافق مع عطف الله على البشر من جهة، وضعف البشر وقصورهم من جهة أخرى، أن يظهر لهم في نار، كلما أراد أن يعلن لهم ذاته أو مقاصده؟

الجواب: أكبر الظن أنه لا يفعل ذلك، لأن النار مرعبة ومخيفة، فقد استولى بسببها الفزع على بني إسرائيل، حتى أنهم لم يطيقوا أن تُزاد لهم كلمة خشية أن يموتوا، كما هال منظرها موسى النبي نفسه، حتى أنه ارتعب وارتعد (عبرانيين ١٢ : ١٩-٢١، تثنية ١٨ : ١٦). وبما أن الله لكماله لا يريد أن يرعبنا أو يخيفنا، بل أن يمنحنا سلاماً واطمئناناً، كان من البديهي أن يكلّمنا في جو هادئ لا يُرعب أو يُخيف.

٣ - قد يسأل سائل : إذا كان الأمر كذلك، فلماذا كان الله يظهر في نار لبني إسرائيل؟

الجواب: أكبر الظن أنه كان يظهر لهم في نار، لأنهم كانوا وقتئذ شعباً بدائياً، والشعب البدائي لا يفهم الواجب عليه بصوت النعمة بقدر ما يفهمه بصوت القوة. ولكن عندما يسمو روحياً، يستطيع أن يفهم النعمة ويفيد منها، إذا وجد نفسه عاجزاً عن القيام بالواجب عليه من تلقاء نفسه. فالنعمة لا تتجلى للذين لا يعرفون الواجب عليهم، بل للذين يعرفونه، ويشعرون بعجزهم عن أدائه، من تلقاء أنفسهم.

٤ - هل يتوافق مع محبة الله للبشر، أن يقتصر في معاملته معهم على الظهور لهم في كلام يُسمعهم إياه؟

الجواب: أكبر الظن أنه لا يقتصر على ذلك، لأنه من شأن المحب أن يُفسح المجال أمام من يحبهم، ليقتربوا منه ويتوافقوا معه. وإذا كان الأمر كذلك، كان من البديهي أن يظهر لهم في هيئة واضحة يمكنهم إدراكها، وعن طريقها يمكنهم الاتصال به والتوافق معه. وبما أننا لا نستطيع أن نتصل أو نتوافق إلا مع إنسان نظيرنا، لأننا لم نألف العيش

إلا معه، ولا نفهم إلا لغته، كان من البديهي أن يتنازل الله ويظهر لنا، أو لأكثر الناس استعداداً منا للاتصال به، في هيئة إنسانية أو قريبة من الإنسانية. لذلك لا غرابة إذا طالعنا الكتاب المقدس في مواضع أخرى منه، بأنه كان يظهر أيضاً للأنبياء والقديسين، تارة في هيئة ملاك، و أخرى في هيئة إنسان، كما يتضح فيما يلي:

ثانياً - ظهوره بهيئة منظورة

١ - عندما كانت هاجر في البرية، قيل بالوحي إنه ظهر لها **ملاك الله**، وقال لها: «تكثيراً أُكثِّر نسلك» فدعت اسم الرب الذي تكلّم معها «أنت إيل رئي» أي «أنت إله رؤية» أو بتعبير آخر «**أنت إله حقيقي** يمكن رؤيته» (تكوين ١٦ : ١٠-١٣).

وكلمة «الرب» هنا، ترد في الأصل العبري «يهوه» أي «الكائن بذاته» وهو اسم الجلالة الذي يتفرد به، ولذلك قال لهاجر: «تكثيراً أكثّر نسلك» بينما لو كان ملاكاً عادياً، لكان قد قال لها مثلاً: «الرب يكثر نسلك تكثيراً».

٢ - وعندما كان إبراهيم الخليل جالساً مرة عند باب خيمته، رأى ثلاثة رجال واقفين، فركض إليهم وتحدَّث معهم. فاتضح له أثناء الحديث أن اثنين منهما كانا ملاكين، وأن الثالث كان هو الرب نفسه. وقد تحقق ابراهيم من شخصية الثالث هذا تحقّقاً كاملاً، ولذلك كان يدعوه تارة «**المولى**» وتارة أخرى «**ديَّان كل الأرض**» (تكوين ١٨ : ٢٥ و٢٧). كما قيل بالوحي عن هذا الشخص في خمس آيات متتالية إنه الرب «يهوه» (تكوين ١٨ : ١٣، ١٧، ٢٠، ٢٦، ٣٣). وعندما أمسك ابراهيم السكين بعد ذلك ببضع سنين، ليذبح ابنه اسحق، قيل بالوحي إن **ملاك الرب** ناداه: «لا تفعل به شيئاً... فدعا ابراهيم اسم ذلك الموضع «يهوه يرأه»، أي «الرب يرى» (تكوين ٢٢ : ١١-١٤).

٣ - وعندما كان يعقوب في بيت خاله لابان، قيل بالوحي إن **ملاك الله** قال له: «... **أنا إله بيت إيل**» (تكوين ٣١ : ١١-١٣). وبعد ثلاث عشرة سنة بنى يعقوب

مذبحاً للرب، وقيل بالوحي إنه دعا المكان «**إيل بيت إيل** ، **لأن هناك ظهر له الله**» (تكوين ٣٥ : ٧). و«إيل» كلمة عبرية معناها «الله».

٤ – وعندما كان موسى يرعى غنماً في البرية، قيل بالوحي إن **ملاك الرب** ظهر له بلهيب نار من وسط عليّقة. ولما دنا موسى إليها ليراها، قيل بالوحي: «**فلما رأى الرب** أنه مال لينظر، ناداه الله: «**أنا إله أبيك**، إله ابراهيم وإله اسحق وإله يعقوب» (خروج ٣ : ٤، ٦، ١٥).

والعلّيقة نبات متسلق أو متعلق، يعتمد في نموه أو تمدده على الأشجار أو الجدران التي يتسلق عليها أو يتعلق بها، وهي لذلك أنسب رمز لضعف اليهود في أرض الفراعنة، وحاجتهم الماسة وقتئذ إلى معونة الرب لهم. وعدم احتراق العلّيقة التي رآها موسى، على الرغم من النيران التي كانت تحيط بها، إشارة إلى حفظ الله لبني إسرائيل من الفناء بيد فرعون.

٥ – وعند خروج بني إسرائيل من مصر، قيل بالوحي «وكان الرب «يهوه» يسير أمامهم» (خروج ١٣ : ٢١)، ولما اقترب فرعون بجيوشه منهم قيل بالوحي: «فانتقل **ملاك الله** السائر أمام عسكر اسرائيل، وسار وراءهم» (خروج ١٤ : ١٩).

٦ – ولما ذهب منوح مع زوجته مرة إلى حقله، رأى إنساناً، فسأله عن اسمه، فأجابه: «لماذا تسأل عن اسمي وهو عجيب!». ويتبيَّن في الفصل التالي أنه كان «أقنوم الابن» قبل ظهوره للعالم. وهذا الأقنوم، كما نعلم، عجيب في كل شيء: فهو غير المنظور والمنظور، وهو غير المتحيّز بحيز ويظهر في حيز، وهو الله وابن الله معاً، وهو ابن الله وابن الإنسان أيضاً. فضلاً عن ذلك فهو عجيب في تجسده، وعجيب في حياته على الأرض، وعجيب في موته، وعجيب في قيامته، وعجيب . . . وعجيب . . . كما ذكرنا في الباب الثالث من كتاب «الله – ذاته ونوع وحدانيته».

وعندما تجلّت لمنوح حقيقة هذا الإنسان، أثناء صعوده إلى السماء، سقط هو وزوجته على وجهيهما إلى الأرض، ثم قال لها: «نموت موتاً، لأننا قد رأينا الله» (قضاة ١٣).

(منوح هو أبو شمشون، وقد ظهر له الرب قبل ولادة ابنه هذا لينبئه بولادته، ويعطيه بعض التعليمات الخاصة بتربيته، ومن أهمها عدم إعطائه مسكراً).

مما تقدم، يتضح لنا أن الذي كان يظهر للأنبياء، في هيئة «ملاك» تارة، وفي هيئة «إنسان» تارة أخرى، ليعلن لهم في شخصه ذات الله ومقاصده، وكان يُدعى «الملاك» بال التعريف، أو «ملاك العهد». ولم يكن في الواقع ملاكاً أو إنساناً، بل كان هو الرب «يهوه» نفسه، متنازلاً في هيئة منظورة، هذا طبعاً ما لم يكن قد اتضح من حديثه، أنه ميخائيل أو جبرائيل، أو ملاك آخر. وذلك للأسباب الآتية:

١ - إنه كان يعلن لمن يظهر لهم، أنه «يهوه» و«الله»، وان الأنبياء أيضاً كانوا يعلنون أنه «يهوه» و«الله» كما كانوا يعلنون في مواضع أخرى أنه «حضرة الله» و «وجه الرب». و «حضرة الله» و «وجه الرب»، ليسا شيئاً سوى ذات «الله» أو «الرب»، أو بتعبير أدق ليسا شيئاً سوى الله أو الرب في حالة الظهور. (تثنية ٤: ٣٧، خروج ١٤: ٢٤ و٣٣: ١٤ و١٦، عدد ٦: ٢٤ و ٢٥، مزمور ١٣٩: ٧).

٢ - إن الأعمال التي كان يقوم بها كالرعاية والهداية والخلاص، ومنح النعم والبركات، تدل على أنه كان هو الله بعينه. لأنه لا يمكن أن يقوم بهذه الأعمال كائن سواه.

٣ - إن كلمة «الملاك» أو «ملاك الرب»، وردت في الكتاب المقدس مرادفاً لاسم «الرب» أو «الله». فقد قال زكريا النبي: «مثل الله، مثل **ملاك الرب**» (زكريا ١٢: ٨)، وقال الوحي عن يعقوب: «جاهد مع الله، جاهد مع **الملاك**» (هوشع ١٢: ٣ و ٤). وقال يعقوب عندما بارك ابني يوسف: «الله الذي رعاني، **الملاك** الذي خلصني، يبارك الغلامين» (تكوين ٤٨: ١٥ و١٦) لأنه لم يكن في ذاته ملاكاً من ملائكة الله، بل كان،

كما سبقت الإشارة، هو أقنوم الابن. ومما تجدر الإشارة اليه في هذه المناسبة أن الترجوم اليهودي قد أطلق على «ملاك يهوه» أو «ملاك الرب» اسم «شكينا»، وهي إحدى الكلمات العزيزة لدى المؤمنين قاطبة، ومعناها «سكنى الله أو حضوره». ويستنتج من الترجوم أن «شكينا»، مثل «ممرا» أو «كلمة الله»، لا يراد بها مجرد معنى بل ذات. وكانت تُطلق في الأصل على حلول مجد الرب بين الكروبين» (وهما تمثالا الملاكين، اللذان كانا على غطاء التابوت في قدس الأقداس - خروج ٣٧ : ٦-٩). وهذا الحلول، كان في الواقع مثالاً لما كان عتيداً أن يقوم به «أقنوم الابن» في الجسد على الأرض وقتاً ما، وفي الروح لجميع المؤمنين الحقيقيين إلى الأبد. فقد قال الوحي عن هذا الأقنوم: «والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا، ورأينا مجده، مجداً كما لوحيد من الآب، مملوءاً نعمة وحقاً» (يوحنا ١ : ١٤، إقرأ أيضاً يوحنا ١٤ : ٢٣، ومتى ١٨ : ١٩).

وكان العرب يعرفون شيئاً عن «شكينا»، وكانوا ينطقونها «سكينة» (كما هو الحال في جميع الكلمات العبرية، التي بها حرف «ش»). والسكينة، وإن كانت لغة هي الهدوء والطمأنينة، إلا انها أيضاً كما جاء في (قاموس المحيط ج٤ ص ٢٣٧)، «شيء كان له رأس من زبرجد وياقوت، وله جناحان». وهذا الوصف ينطبق إلى حد كبير على الكروب أو الملاك. وقد وردت هذه الكلمة عينها في (سورة البقرة ٢٤٨)، فقيل «إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة». وقد ذهب علماء الدين، كما يقول الطبري إلى أن السكينة «لها وجه إنسان ثم هي ريح هفافة»، وهذا الوصف يمكن أن ينطبق على الكروب أو الملاك. أو أنها «الرحمة والوقار». والرحمة يمكن أن تكون اسم غطاء التابوت، الذي كان يوجد عليه الكروبان، والوقار يمكن أن يكون وصفاً للحالة التي كانا يبدوان بها (إقرأ مثلاً سفر الخروج ٢٥ : ١-٢٢). ومما تجدر ملاحظته أن القديس أثناسيوس، الذي عاش في القرن الرابع، قد وصف التابوت بأنه «تابوت السكينة» قاصداً بذلك أن التابوت هو رمز لسكنى الله مع شعبه (١صم ٥ : ٦، ٢صم ٦). وهذا التابوت، كما يتضح لكل من درس التوراة ورموزها، كان رمزاً للمسيح، ليس فقط من جهة حلوله بلاهوته وسط المؤمنين به، بل أيضاً من جهات كثيرة خاصة بذاته وصفاته وأعماله.

وقد يسأل بعض الناس: إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يبدو من بعض الآيات الأخرى أن «ملاك يهوه» هو كائن غير «يهوه»؟

الجـواب: مرّ بنـا أن «مـلاك يهوه» هو أقنوم الابن، الذي إذا نظرنا اليه من حيث الأقنومية، هو غير الآب والروح القدس. ولكن إذ نظرنا إليه من حيث الجوهر، فهو واحد مع هذين الأقنومين في اللاهوت بكل خصائصه وصفاته، كما يتضح من الآيات المذكورة أعلاه. ولذلك فهو من الناحية الواحدة «ملاك يهوه»، ومن الناحية الأخرى هو «يهوه» بعينه. كما أنه من جهة الناسوت، الذي اتخذه في العهد الجديد، (والذي كان الوحي يعلن في العهد القديم أنه مزمع أن يتخذه) هو «ابن الإنسان». ومن جهة اللاهوت هو «ابن الله» الواحد مع الأقنومين الآخرين في اللاهوت - ونظراً لأننا سنتحدث عن هذه الحقيقة بالتفصيل في الفصول المقبلة، نكتفي هنا بهذه الملاحظة.

٤ - كلمة «ملاك» ليست في الأصل اسماً للمخلوق الذي يُعرف بهذا الاسم، بل إنها اسم للمهمـة التي يقوم بها، وهي «تبليغ الرسائل». فالاصطلاح «ملاك الرب» معناه حسب الأصل «المبلِّغ لرسائل الرب». ولما كان «الرب» هو خير من يقوم بتبليغ رسائله (لأن كل ما عداه محدود، والمحدود لا يستطيع أن يعلن إعلاناً كاملاً، ذات أو مقاصد غير المحدود) لذلك يحق أن يسمَّى «الرب» من جهة ظهوره لتبليغ رسائله بـ «ملاك الرب» بمعنى «المعلن لمقاصده»أو «المعلن لذاته»، أو بالحري بمعنى «ذاته معلناً أو متجلياً» لأنه لا يعلن ذات الله سوى الله، إذ أن كل ما عداه محدود، والمحدود لا يستطيع أن يعلن غير المحدود، كما ذكرنا.

الفصل الثالث

الأقنوم الذي كان يظهر للأنبياء في العهد القديم

بما أن أقنوم «الابن» أو «الكلمة» هو الذي يعلن الله (أو اللاهوت) منذ الأزل الذي لا بدء له، فلا شك أنه هو الذي كان يظهر للأنبياء والأتقياء السابق ذكرهم، تارة في هيئة **ملاك** وتارة أخرى في هيئة **إنسان**، ليعلن لهم ذات الله (أو اللاهوت) مع مقاصده. **والأدلة الآتية تثبت أيضاً هذه الحقيقة:**

١ - العبارة «ظهر الرب»، الواردة في (تكوين ١٢: ٧، ٢٦: ٢ و٢٤)، يُراد بها في الأصل العبري «ظهر كلمة الرب». ولذلك نرى أن أنقيلوس اليهودي (الذي ترجم التوراة من العبرية إلى الأرامية، في القرن الثاني قبل الميلاد) استعاض في ترجمته عن اسم الله، بكلمة «ممرا» أي «الكلمة». كما استعيض عن اسمه تعالى بهذه الكلمة في التلمود والمدراش معاً، وهما أهم الكتب المقدسة عند اليهود بعد التوراة.

٢ - شهد فيلون الفيلسوف اليهودي المشهور (الذي عاش قبل الميلاد، والذي كان على دراية تامة بكل أسفار التوراة) أن «اللوغوس» أو «الكلمة» هو الذي كان يظهر في هيئة **ملاك** لإبراهيم وإسحق ويعقوب، وغيرهم من الآباء.

٣ - كان الأنبياء يعبّرون عن كيفية وصول الوحي اليهم بالقول: «**وكانت كلمة الرب** إلى (... النبي) قائلاً» (زكريا ١: ١ وحجي ١: ١). ومما يدل على أنه لا يُقصد بـ «كلمة الرب» هنا مجرد كلام، بل شخص أو ذات. ويُستنتج من أقوال الوحي أن لها الشخصية أو الذاتية ذات الكيان الواقعي، والتي لها أيضاً عمل وكلمة. فقد قال حزقيال النبي بالوحي «إن **كلمة الرب** صارت إليَّ قائلة: يا ابن آدم قد جعلتك رقيباً لبيت إسرائيل. فاسمع الكلمة من فمي وأنذرهم من قِبلي» (حزقيال ٣: ١٧، ١٨)، وهذا دليل على أن

«كلمة الرب» (الذي كان يظهر للأنبياء)، لم يكن مجرد كلام كما ذكرنا، بل كان أقنوم «الكلمة» بعينه.

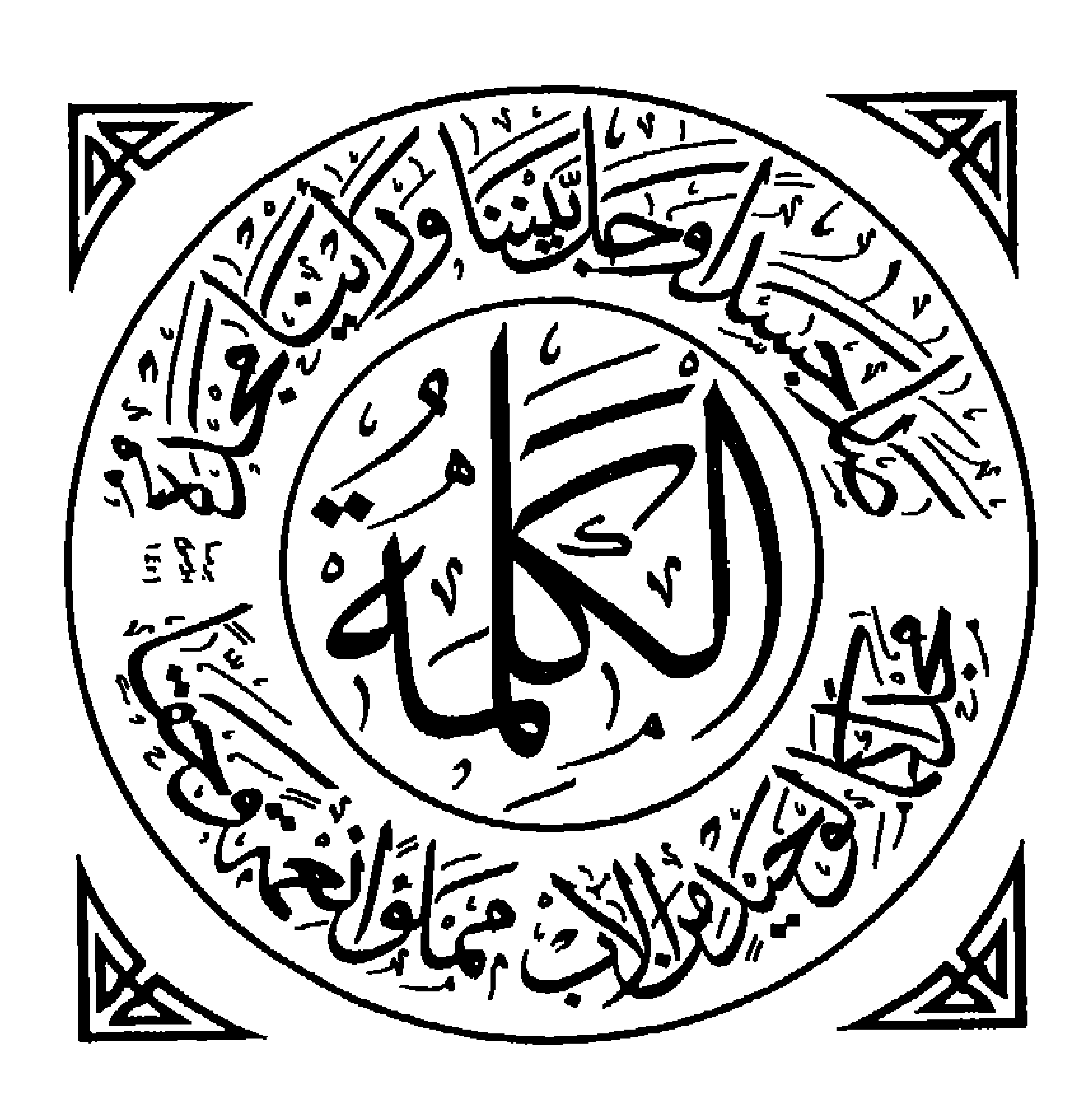
وكلمة «كلمة» الواردة في هذه العبارة، ترد في الأصل العبري في صيغة المذكر، وهي نفس الكلمة الواردة في الآيتين السابقتين المقتبستين من (زكريا ١ : ١، وحجي ١ : ١) ومعناها الحرفي «تدبير» أو «فكر». ولذلك فالآية الواردة في (حزقيال ٣ : ١٧، ١٨) تُترجم، حسب النص الحرفي للغة العبرية «ان كلمة الرب صار إليَّ قائلاً.....» مثل الآيتين الواردتين في سفري زكريا وحجي تماماً.

٤ - جاء في كتاب (الحكمة) عن «الكلمة» أنها واحدة، وأنها تحيا عند الله وتجلس على عرشه وتعلم أسراره وأنها الصانعة لكل عمل من أعماله، وأنها تتجلى للذين يحبونها باسمة لهم راضية عنهم، وأنها ترافقهم أثناء سيرهم في هذا العالم وتنجّيهم من أعدائهم، وفي الآخرة تتولى مكافأة الصالحين على أعمالهم. وهذا دليل آخر على أن أتقياء اليهود كانوا يعتقدون أن «الكلمة» أو «كلمة الله» ليست مجرد لفظ أو عبارة، بل أنه «الله». أو بحسب الاصطلاح المسيحي «أقنوم الكلمة» لأنه وحده يستطيع القيام بهذه الأعمال.

٥ - كانت التوراة قد أعلنت بكل صراحة، أن المسيح المزمع أن يأتي إلى العالم هو «ملاك العهد» (ملاخي ٣ : ١، ٢)، وأنه أيضاً هو «ابن الإنسان» أو «إنسان» (دانيال ٧ : ١٣ وحزقيال ١ : ٢٦). وقد أعلن العهد الجديد كذلك أن المراد بـ «ملاك العهد» و«ابن الإنسان» الوارد ذكرهما في هذه الآيات هو «المسيح» أو «أقنوم الكلمة» نفسه (متى ١١ : ١٠، ٢٤ : ٣٠)، مما يدل على انه ذات المولى الذي كان يظهر للأنبياء والأتقياء في هيئة ملاك أو إنسان في العهد القديم.

٦ - معنى «ملاك» في الأصل «رسول». وإذا رجعنا إلى العهد الجديد وجدنا أن أقنوم «الكلمة» أو«المسيح» يُدعى (من ناحية كونه ابن الإنسان) رسولاً. فقد قيل عنه إنه

«رسول اعترافنا» (عبرانيين ٣ : ١)، وإنه أُرسل من عند الله لنا. أو بتعبير آخر إنه «رسول الله (أو اللاهوت) لنا» (غلاطية ٤ : ٤) لأنه هو الذي يعلنه ويُظهره. وطبعاً ما كان من الممكن لغيره أن يقوم بهذه المهمة، لأن كل ما عداه مخلوق، والمخلوق محدود، والمحدود لا يستطيع أن يعلن غير المحدود.



الفصل الرابع

كيفية ظهور الله للبشر عامة، في العهد الجديد

أولاً - الحاجة إلى ظهوره في الجسد

عرفنا مما سلف أنه بسبب سقوطنا في الخطيئة قد فقدنا امتياز الاتصال بالله ومعرفة ذاته ومقاصده معرفة صحيحة. ولذلك كان أقنوم «الكلمة» أو«الابن» يظهر للأنبياء والأتقياء في العهد القديم في هيئة ملاك أو إنسان، ليقرِّبهم إلى الله ويعلن لهم ذاته ومقاصده. لكن ظهوره بهذه الهيئة أو تلك، وإن كان كافياً حينذاك للمهمة التي كان يظهر من أجلها، لم يكن ظهوراً كاملاً أو عاماً، إذ أنه لم يكن يفسح المجال لهم للتوافق مع الله أو الانسجام معه، كما أنه كان قاصراً عليهم وحدهم، ولذلك لم يفد منه غيرهم من البشر. وبما أن الله يتَّصف بالمحبة المطلقة التي تتَّجه إتجاهاً كاملاً إلى جميع البشر بلا استثناء، كان من البديهي ألاّ يكتفي الله بمثل هذا الظهور «الشكلي» أو يجعله قاصراً على فئة الأنبياء دون غيرهم. ولذلك لا غرابة إذا طالعنا في الكتاب المقدس بعد ذلك أن الله أو بالحري «أقنوم الابن» ظهر في جسد حقيقي مثل أجسادنا، وعاش على أرضنا مدة مناسبة من الزمن، خاطب فيها البشرية وأعلن ذاته إعلاناً واضحاً جلياً.

ومما تجدر الإشارة اليه في هذه المناسبة، انه جاء في (سورة الشورى ٥١): «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب»، والكتاب المقدس كان قد أعلن من قبل، أن جسد المسيح هو الحجاب (عبرانيين ١٠ : ٢٠) الذي كلمنا الله من ورائه، فقد قال: «الله بعـد ما كلم الآباء بالانبياء قديماً بأنواع وطرق كثيرة، كلمنا في هذه الأيام الأخيرة في ابنه» (عبرانيين ١ : ١، ٢).

ثانياً - توافق ظهوره في الجسد، مع ذاته وصفاته

ينظر بعض الناس إلى ظهور الله في الجسد كأمر غريب، ولكنه في الواقع ليس أكثر غرابة من ظهوره للأنبياء والأتقياء السابق ذكرهم، في هيئة منظورة أو غير منظورة، لأن الغرابة ليست في اتخاذه جسداً مثل أجسادنا، بل الغرابة هي في: كيف يكون غير المحدود معيَّناً (واللامحدودية تتعارض عقلياً مع التعينُّ) وكيف يظهر المنزَّه عن المكان في مكان، وظهوره فيه يتعارض عقلياً مع عدم تحيّزه بمكان؟ وكيف يصبح المنزَّه عما سواه ذا علاقة مع سواه، والعلاقة معه تتعارض عقلياً مع ثباته، وعدم انتقاله من حال إلى حال؟ وكيف يتكلم من لا أعضاء له ولا تركيب فيه، والتكلم يتطلب وجود أعضاء أو تركيب في المتكلم؟ وهذه الصعوبات تواجهنا عند البحث في كيفية تحدُّث الله مع الأنبياء والأتقياء، وفي كيفية ظهوره لهم بهيئة منظورة أو غير منظورة. بل وتواجهنا أيضاً عند التأمل في كُنْه ذاته، ووجود علاقات بينه وبين خلائقه، كما تواجهنا عند البحث في ظهوره في جسد إنسان سواءً بسواء. ولذلك لا يحق لإنسان يؤمن بظهور الله للأنبياء وتحدُّثه معهم، أو حتى بوجوده الذاتي وإمكانية معرفته، والدخول في علاقة معه، أن يعترض على ظهوره في الجسد بأي وجه من الوجوه. فإذا أضفنا الى ذلك أن ظهوره في الجسد هو وسيلة لإعلان محبته الكاملة للناس، اتضح أيضاً لنا أن ظهوره فيه لا يتعارض مع ذاته أو صفاته في شيء. بل بالعكس يتوافق مع ذاته وصفاته كل التوافق، لأن المحبة ليست دخيلة على الله، بل إنها (إن جاز التعبير) هي من نفس كيانه، وذلك للأسباب الآتية:

(أ) خلق الله الإنسان على صورته كشبّهه ليكون في حالة التوافق معه، ولذلك لا يستنكف من أن يتخذ لنفسه أيضاً جسداً مثل جسده، إذا رآه في حاجة إلى إحسان يتطلّب ظهوره له في هذه الهيئة.

(ب) إن ظهوره للإنسان في جسد مثل جسده، ليس في الواقع إلا مظهراً من مظاهر المحبة له والعطف عليه، ليستطيع الإنسان أن يدنو منه ويحيا معه. وغرض مثل هذا يتوافق

مع كمال الله وصلاحه كل التوافق.

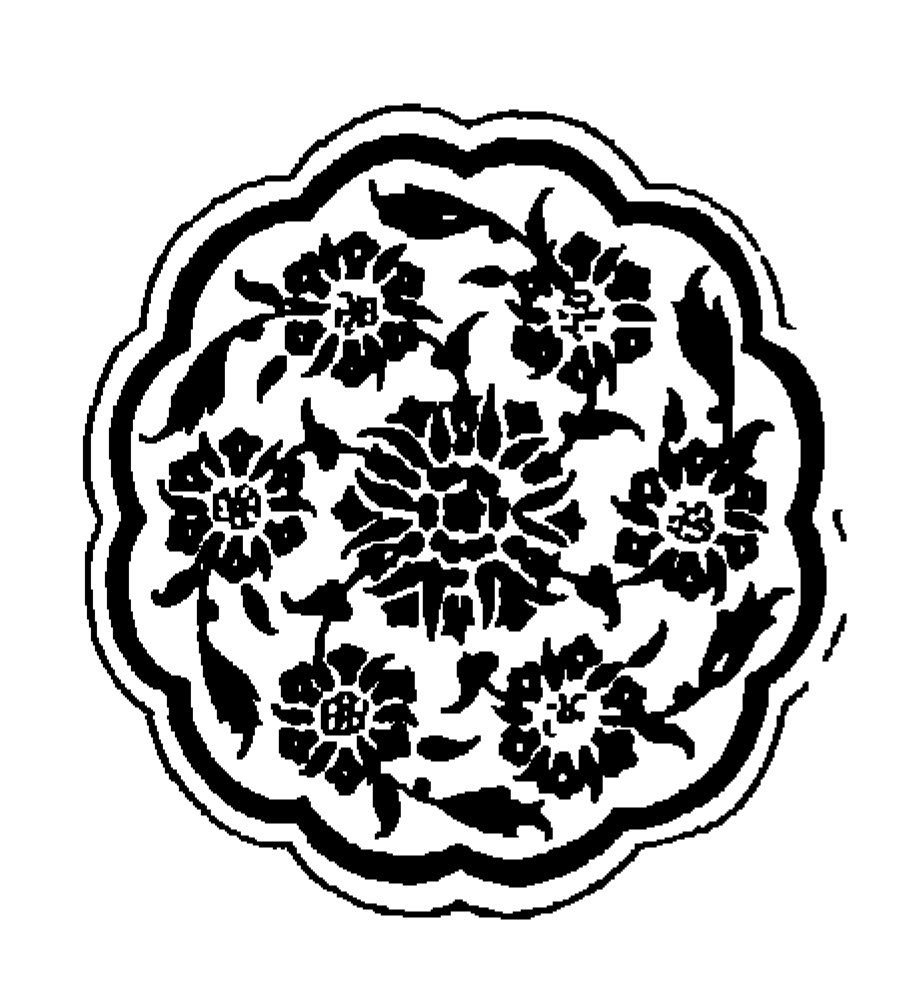
(ج) إن ظهوره في مثل هذا الجسد لا يترتب عليه حدوث أي تغيير في ذاته أو خصائصه وصفاته، كما يتضح لنا بالتفصيل في الباب التالي.

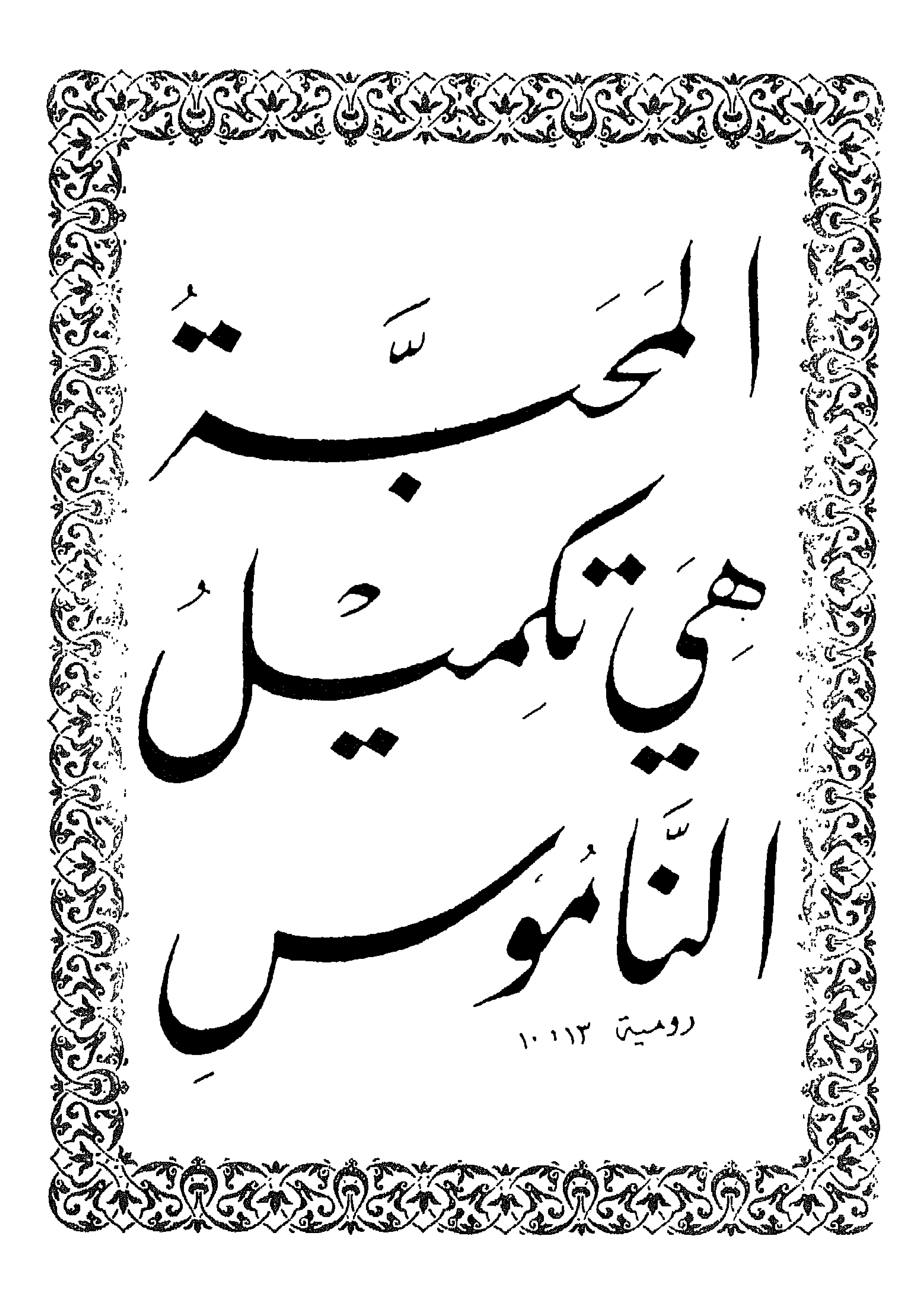
ثالثاً - توافق ظهور «الابن» في الجسد، مع أقنوميته

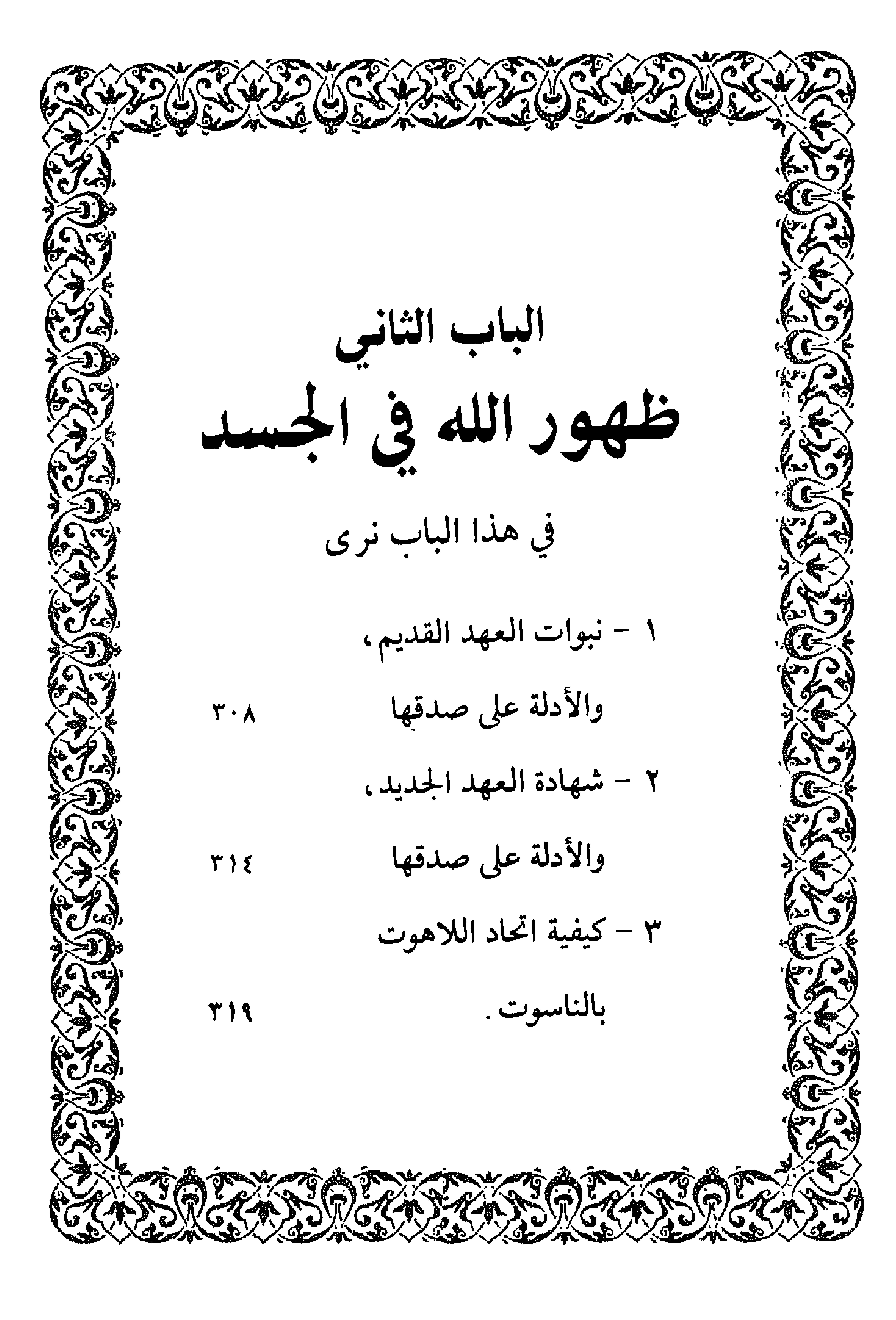
(١) بما أن أقنوم «الابن» هو الذي كان يعلن الله للأنبياء في العهد القديم، في هيئة ملاك أو إنسان كما مرَّ بنا، كان من البديهي أنه هو الذي يتخذ أيضاً لنفسه جسداً ليقوم بهذه المهمّة للبشرية بصفة عامة.

ويعتقد كثير من علماء المسلمين في تجسُّد «الحقيقة المحمدية» ما نعتقده في تجسد «أقنوم الابن» تقريباً، فقد جاء في كتاب «الدين والشهادة» ص ١٦٩-١٨٢ : «إنك أمام الحقيقة المحمدية أمام نور الأنوار الذي تجسّم وتجسّد فكان ذاتاً بشرية، ثم كان محمداً بن عبد الله».

(٢) لئن كان الله بأقانيمه الثلاثة هو الذي خلقنا، إلَّا أن الخلق يُنسب بصفة خاصة إلى أقنوم «الابن»، وبما أن الذي خلقنا هو الذي يتولى أمر خلاصنا وهدايتنا إليه، كان من البديهي أيضاً أنه هو الذي يقوم باتخاذ الجسد المذكور، دون الأقنومين الآخرين.




المحبة هي تكميل الناموس
رومية ١٣: ١٠



الباب الثاني

ظهور الله في الجسد

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

نبوات العهد القديم، والأدلة على صدقها

أولاً - النبوات

لما كان ظهور الله في الجسد، مع توافقه مع كماله، ومع حاجة البشرية الماسة إليه، يسمو فوق العقل والإدراك، رأى الله بحكمته أن يوحي إلى أنبيائه للتنبؤ عنه قبل حدوثه بمئات السنين، ليمهد للذين يشاهدون ظهوره في الجسد، أو يسمعون أنه ظهر فيه، سبيل الإيمان به والإفادة منه، دون تردد أو تأخّر. وفيما يلي أهم نبوات هؤلاء الأنبياء، وتعليق رسل العهد الجديد بالوحي عليها:

١ - سجَّل داود النبي سنة ١٠٠٠ ق. م في مزمور ٤٠ : ٦-٨ خطاباً وجَّهه «الابن» بصفته الناسوتية التي كان عتيداً أن يظهر بها في العالم، إلى الله، جاء فيه: «بذبيحة وتقدمة لم تُسرّ. أذنيَّ فتحْتَ. محرقة وذبيحة خطية لم تطلب. حينئذ قلت هأنذا جئت، (لأنه) بدرج الكتاب مكتوب عني: أن أفعل مشيئتك يا إلهي سُررت». وقد اقتبس هذه الآية كاتب الرسالة إلى العبرانيين سنة ٧٠ م، فقال بالوحي: «لا يمكن أن دم ثيران وتيوس يرفع خطايا. لذلك عند دخوله (المسيح) إلى العالم، يقول: ذبيحة وقرباناً لم ترد، لكن هيّأت لي جسداً، لأنه بمحرقات وذبائح للخطية لم تُسرّ. ثم قلت هأنذا أجيء، (لأنه) في درج الكتاب مكتوب عني، لأفعل مشيئتك يا الله» (عبرانيين ١٠ : ٤-٩).

إن الذبائح الحيوانية لا تصلح كفّارة عن الإنسان، إذ أن الكفّارة يجب ألا تقلّ قيمتها عن قيمة ما تكفّر عنه، وهذه الذبائح أقلّ في قيمتها من قيمة الإنسان كثيراً. كما أن جميع الأعمال الصالحة التي يمكن أن يقوم بها الإنسان، لا تصلح كفّارة عنه، لأنها مهما كثرت وعظمت فهي محدودة، والإساءة التي نتجت من خطاياه هي إساءة إلى حقوق غير محدودة، لأنها حقوق الله ذاته. و لا يمكن أن أشياء محدودة تكون كفّارة عن أمور غير محدودة.

ولذلك فإن الله وحده هو الذي يستطيع أن يكفّر عن الإنسان، لأنه هو وحده الذي يعرف حقوقه غير المحدودة. (لزيادة الايضاح اقرأ كتاب قضية الغفران).

والعبارة «أذنيَّ فتحت» أو «ثقبت»، هي اصطلاح ديني يُقصد به إعلان الطاعة الاختيارية الكاملة، ويرجع استعماله بين البشر بهذا المعنى إلى عصر موسى النبي. فقد جاء في سفر الخروج ٢١ أنه إذا اشترى يهوديٌ عبداً يهودياً، فست سنين يخدم، وفي السابعة يخرج حراً مجّاناً. لكن إن قال هذا العبد: «أُحبّ سيدي، لا أخرج حراً»، يقرّبه سيده إلى قائمة الباب، ويثقب أذنه، فيخدمه العبد المذكور إلى الأبد. ولذلك فقول السيد المسيح، بصفته الناسوتية، لله: «أذنيَّ ثقبت»، يدل على اتخاذه بمحض اختياره صورة العبد الكامل، الذي يحب الله محبة لا حدَّ لها، والذي ليست له رغبة سوى أن يحقق مقاصده تحقيقاً كاملاً. وهذه المقاصد هي إعلان محبته المطلقة للبشر، وتقريبهم إليه، وجَعْلهم في حالة التوافق معه إلى الأبد. ولا جدال في أنه لا يستطيع القيام بتحقيق المقاصد المذكورة سوى المسيح لأنه بوصفه أقنوم «الكلمة الأزلي» هو في ذاته المعلِن لله ولكل مقاصده. أما كل من عداه فمخلوق، والمخلوق محدود، والمحدود لا يستطيع أن يحقق أمراً من أمور غير المحدود. ولا جدال أيضاً في أن الوسيلة الوحيدة التي بها يحقق المسيح هذه المقاصد هي بالظهور في جسد مثل أجسادنا، أو بتعبير آخر في صورة عبد مثلنا، لأنه بدون هذه الوسيلة لا نستطيع نحن العبيد المحدودين أن ندرك محبة الله غير المحدودة، وبالتالي لا نستطيع التمتع بها أو الإفادة منها. ومما تجدر ملاحظته في هذه المناسبة، أننا إذا رجعنا إلى فلسفة ابن العربي وجدنا أن الاصطلاح «العبد الكامل» يرد فيها وصفاً للكائن الذي يدعى «كلمة الله» كما ذكر الكتاب المقدس من قبل في إشعياء ٤٢ : ١ و ١٩ وفيلبي ٢ : ٦-٨. وسنتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل في الباب الرابع.

ومجيء الكلمة إلى العالم، أو بالحري ظهوره فيه، لا يكون مدركاً إلا إذا كان في جسد يمكننا إدراكه، لأن الكلمة موجود بلاهوته في الكون منذ الأزل، ومع ذلك لم يستطع واحد من البشر أن يدرك به محبة الله المطلقة، قبل ظهوره في الجسد. ويقول «جئتُ» بصيغة

الماضي، مع أنه لم يكن قد جاء بعد، لأن مجيئه الى العالم كان مقرراً حدوثه في الأزل.

والدَّرْج هو ما يُكتب فيه، ويُراد بـ «درج الكتاب» التوراة، فقد أنبأت في كل سفر من أسفارها تقريباً أن المسيح سيظهر لإتمام مشيئة الله التي لم يستطع أحد إتمامها، وأنبأت بذلك قبل ظهوره على الأرض بمئات السنين. وقد جاء المسيح - الكلمة - ليعلن «مشيئة الله» وهي إعلان محبته المطلقة للناس، وإنقاذهم من خطاياهم وقصورهم الذاتي، ليستطيعوا التوافق مع الله والتمتع به.

ويخاطب المسيح الآب هنا بقوله: «لأفعل مشيئتك يا الله». ولا يعتبر «الله» إله المسيح من جهة أقنوميته، لأن المسيح من هذه الجهة هو الله (إذ هو واحد مع الأقنومين الآخَرَيْن في اللاهوت). (أقرأ كتاب: الله ذاته ونوع وحدانيته)، بل من جهة ناسوته الذي كان عتيداً أن يأخذه، لأن المسيح من هذه الجهة، كان قد ارتضى أن يصير في شبه الناس (فيلبي ٢ : ٧) لإتمام مقاصد الله الأزلية، كما ذكرنا.

وقيام «الكلمة» أو «الابن» بصفته الناسوتية بإتمام مشيئة الله، لم يكن رغماً عنه بل كان برضاه، ولم يكن برضاه فحسب، بل كان بسرور منه أيضاً، وهذا ما يتوافق مع كماله كل التوافق، وهذا ما يجعل لأعمال محبته الفدائية قيمة ثمينة في نظر العارفين بها.

٢ - وقال إشعياء النبي قبل ظهور المسيح بسبعمائة وخمسين سنة: «ها العذراء تحبل وتلد ابناً، وتدعو اسمه عمّانوئيل» (اشعياء ٧ : ١٤)، وقد اقتبس متى الرسول هذه الآية بالوحي، بعد المسيح بأربعين سنة تقريباً، فقال بعد تسجيله لحديث الملاك مع العذراء: «وهذا كله ليتم ما قيل بالنبي القائل، هوذا العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه عمّانوئيل، الذي تفسيره الله معنا» (متى ١ : ٢٢ و ٢٣).

وقد ادّعى دافيد ستروس أحد الملحدين في القرن التاسع عشر، أن الكلمة المترجمة «العذراء» في هذه الآية، معناها «المرأة». فدفع ادعاءه جيمس أور العلامة البريطاني،

والأستاذ دشيان أستاذ اللغة العبرية في جامعة أكسفورد، بأن هذه الكلمة هي في الأصل العبري «علما» أي «غُلامة»، أو «فتاة في سن الزواج»، أو بالحري «عذراء».

وقد شهد علماء اللغة العبرية أن الكلمة المترجمة «عذراء» هنا هي نفس الكلمة المترجمة فتاة، للدلالة على بكورية رفقة، ومريم أخت موسى (تكوين ٢٤ : ٤٣، خروج ٢ : ٨). كما أن جمعها هو المترجم العذارى في (مزمور ٦٨ : ٢٥، نشيد ١ : ٣، ٦ : ٨). فضلاً عن ذلك فإن هذه الكلمة تُرجمت، بواسطة علماء اليهود أنفسهم، في الترجمة السبعينية «بارثينوس» أي «عذراء» The Virgin Birth of Christ, p. 10 - والغُلامة والعذراء واحد في البكورية، والفرق الوحيد بينهما أن الأولى تكون صغيرة السن، أما الثانية فقد تكون صغيرة السن وقد تكون كبيرة. ولما كانت العذراء مريم، كما يتضح من التاريخ الديني صغيرة السن، كان من البديهي أن يصفها الوحي بكلمة «غُلامة».

كما ادّعى بعض الناس أن هذه النبوة يقصد بها الإشارة إلى أن النبي إشعياء سينجب ولداً، لكن هذا الادعاء لا نصيب له من الصواب، للأسباب الآتية: (١) إن التي ستلد هذا الشخص عذراء، والشخص الوحيد الذي وُلد من عذراء هو المسيح، كما هو معلوم لدينا. (ب) ان اسم ابن إشعياء لم يكن «عمّانوئيل»، بل كان «مهير شلال حاش بز»، كما يتضح من (اشعياء ٨ : ٣). (ج) ان اسم عمّانوئيل ينطبق على المسيح وحده، لأن معناه «الله معنا» أو «الله الظاهر لنا»، والمسيح هو الله معنا، والله الظاهر لنا.

٣ - وقال على لسان اشعياء النبي أيضاً: «لأنه يولد لنا ولد، ونُعطى ابناً، وتكون الرياسة على كتفه، ويُدعى اسمه عجيباً، مشيراً، إلهاً قديراً، أباً أبدياً، رئيس السلام» (اشعياء ٩ : ٦ و ٧). وقد تحققت هذه النبوة بحذافيرها في المسيح. فقبل ولادته كان الملاك قد قال للعذراء عنه: «. . . . وابن العلي يُدعى، **ولا يكون لملكه نهاية» (لوقا ١ : ٣٢ و ٣٣)**. وعند ولادته جاء ملاك وخاطب جمهوراً من الناس قائلاً: «لا تخافوا فها أنا أبشّركم بفرح عظيم يكون لجميع الشعب، إنه وُلد لكم اليوم في مدينة داود، مخلّص هو المسيح

الرب» (لوقا ٢ : ١١) وظهر بغتة مع هذا الملاك جمهور من الجند السماوي مسبحين الله وقائلين: «المجد لله في الأعالي، وعلى الأرض السلام، وبالناس المسرّة» (لو ٢ : ١٣ و ١٤).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذه المناسبة أن المسيح يُدعى «ابن الله» قبل الولادة من العذراء، وبعد الولادة منها. فيُدعى بهذا الاسم قبل ولادته منها، بوصفه الذي كان يعلن الله منذ الأزل، ويُدعى به بعد ولادته منها، بوصفه الذي يعلن الله للبشر في الزمان.

والصفات الواردة في إشعياء ٩ : ٦، ٧ تنطبق على المسيح وحده، فهو الذي له الرياسة المطلقة (رؤيا ١٩ : ١٦)، وهو الذي له المشورة والتدبير (أمثال ٨ : ١٤)، وهو القادر على كل شيء (رؤيا ١ : ٨)، وهو أبو الأبدية الذي ليس لملكه نهاية (لوقا ١ : ٣٣)، وهو رئيس السلام، لأنه هو الذي يمنحنا السلام مع الله والسلام مع أنفسنا أيضاً، حتى وسط الشدائد والضيقات (يوحنا ١٤ : ٢٧، أفسس ٢ : ٧-١٤، فيلبي ٤ : ٧).

وتسبيحة الملائكة في لوقا ٢ : ١٤ تتوافق مع ميلاد المسيح كل التوافق، لأنه بظهوره أعلن محبة الله لنا وسروره بنا، على الرغم من عدم استحقاقنا لأي عطف أو محبة، فامتلأنا ابتهاجاً وسلاماً وانطلقنا تبعاً لذلك إلى تمجيده وإكرامه، كما انطلقت الملائكة من قبل إلى ذلك.

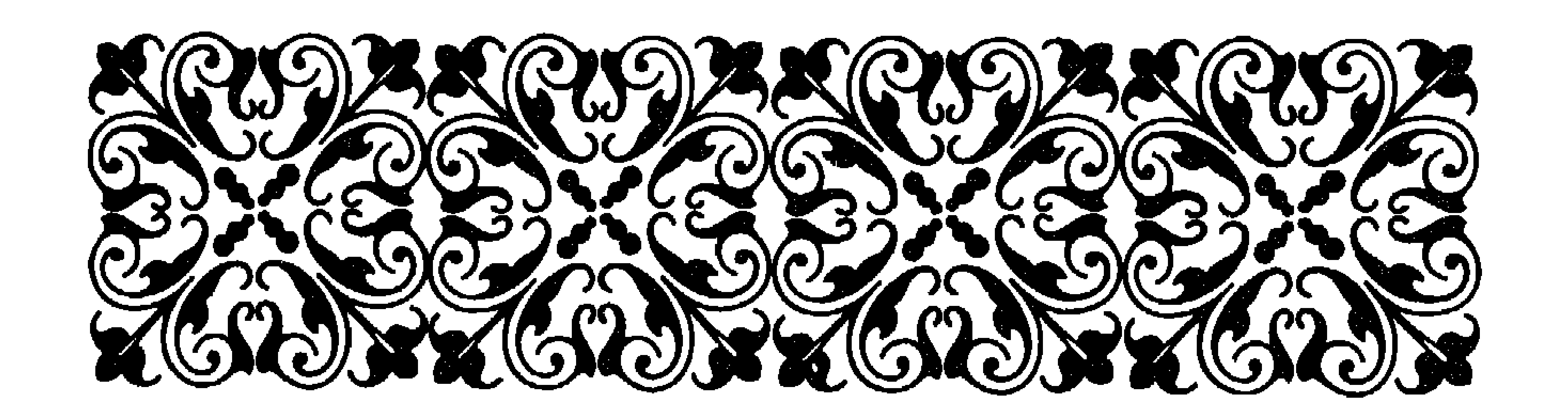
ثانياً - الأدلة على صدقها

وبالتأمل في نبوات التوراة السابق ذكرها، يتضح لنا أنه فضلاً عن كونها مدوَّنة بالوحي الإلهي، وقد أُشير اليها وعُلِّق عليها بواسطة رسل العهد الجديد بالوحي الإلهي كذلك، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في صدقها، فإن الأدلة العقلية أيضاً تثبت صدقها، أو بالحري صدق ظهور أقنوم «الابن» في الجسد، كما يتضح مما يلي:

١ - بما أن هذه النبوات ليست مسجَّلة في الإنجيل، بل مسجَّلة في التوراة التي يحتفظ بها اليهود إلى الوقت الحاضر من قبل الميلاد بمئات السنين، إذن لا سبيل للظن بأن رسل المسيح ابتدعوا موضوع ظهور الله في الجسد من عندياتهم. كما أنه لا سبيل للظن بأن شهادتهم عن ظهوره كانت نتيجة لاطلاعهم على التوراة واقتباسهم الآيات الخاصة به منها، لأنهم كيهود كانوا لا يصدقون أن المسيح يأتي في حالة التواضع، وأنه يُرفض ويُصلب. فليس هناك شك في أن شهادتهم عنه هي التي جاءت مطابقة للآيات السابق تسجيلها في التوراة عنه.

٢ - وبما أن هذه النبوات لم تُكتب بواسطة أشخاص مجهولين، بل بواسطة داود وإشعياء، اللذين كانا من أشهر أنبياء الله المتمسكين بوحدانيته وتنزُّهه عن الزمان والمكان والجسم والصورة، وغير ذلك من الأعراض، إذن فمن المؤكد أنهما لم يكتباها بوحي من خواطرهم أو عواطفهم، بل كتباها بوحي من الله وحده.

٣ - أخيراً، بما أن معنى هذه النبوات ليس عاماً، لأنه لا ينطبق إلا على شخص واحد يكون هو الله وإنساناً معاً، إذن لا شك في أنها قيلت عن المسيح وحده، كما يتضح من النبوات السابق ذكرها، وتعليق رسل العهد الجديد بالوحي عليها.



الفصل الثاني

شهادة العهد الجديد والأدلة على صدقها

أولاً - شهادته

فضلاً عن شهادة المسيح عن نفسه بأنه «ابن الله» (يوحنا ٩ : ٣٥)، أو بالحري بأنه هو «الله ظاهراً» (أقرأ الباب الثالث من كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته») فقد شهد رسله بالوحي، بعشرات الآيات عن هذه الحقيقة. وللاختصار نكتفي بما يأتي:

١ - قال بولس الرسول: «ولكن لما جاء ملء الزمان أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة، مولوداً تحت الناموس، ليفتدي الذين تحت الناموس، لننال التبنّي» (غلاطية ٤ : ٤ و٥). و«ملء الزمان» اصطلاح ديني، يُراد به الزمن المعيَّن عند الله، الذي تتم فيه مقاصده الأزلية. فالمسيح هو «ابن الله» قبل مجيئه إلى العالم، أو قبل ولادته من العذراء. ومع أنه فوق الناموس، إلا أنه رضي أن يُولد تحت الناموس، ليفتدينا نحن الذين بحكم مركزنا، كنا تحت الناموس، لأن مهمّة الفادي هي أن يضع نفسه موضع الذين يريد أن يفديهم، حتى تكون فديته حقيقية.

٢ - وقال أيضاً: «وبالإجماع عظيم هو سرّ التقوى، الله ظهر في الجسد، تبرر في الروح، تراءى لملائكة، كُرز به بين الأمم، أُومن به في العالم، رُفع في المجد» (١تيموثاوس ٣ : ١٦).

٣ - وقال كذلك: «وإذ قد تشارك الأولاد في اللحم والدم، اشترك هو أيضاً (أي الابن) كذلك فيهما، لكي يبيد بالموت، ذاك الذي له سلطان الموت، أي إبليس» (العبرانيين ٢ : ١٤) والأولاد هنا، هم المؤمنون بالله في العهد القديم.

ويُقصد بالموت هنا، موت المسيح فدية عن البشر، إتماماً لمقاصد اللاهوت الأزلية. وإبليس هو الـذي بإغوائه حواء على ارتكاب الخطيئة، جلب عليها وعلى نسلها قضاء الموت، لأن أجرة الخطيئة هي الموت (رومية ٦: ٢٣)، ومن ثم قيل عنه إنه «سلطان الموت».

٤ - وقال يوحنا الرسول: «والكلمة صار جسداً، وحلَّ بيننا، ورأينا مجده، مجداً كما لوحيد من الآب مملوءاً نعمة وحقاً» (يوحنا ١: ١٤).

٥ - وقال أيضاً: «بهذا تعرفون روح الله: كل روح يعترف بيسوع المسيح أنه قد جاء في الجسد، فهو من الله. وكل روح لا يعترف بيسوع المسيح أنه قد جاء في الجسد، فليس من الله» (١يوحنا ٤: ٢ و ٣).

ثانياً - الأدلة على صدقها:

بالتأمل في هذه الشهادات، يتضح لنا أنه فضلاً عن كونها مدوّنة بالوحي الإلهي، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في صدقها، فإن الأدلة العقلية كذلك تثبت صدقها، كما يتبين مما يلي:

١ - بما أن رسـل المسيح لم يكـونـوا من الـوثنيين، الذين كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة وتجسدها، بل كانوا من أتقياء اليهود، الذين يؤمنون إيماناً صادقاً بوحدانية الله وتنزّهه عن الزمان والمكان والجسم والصورة، وغير ذلك من الأعراض، إذن لا يمكن أن يكونوا قد سجَّلوا شهاداتهم هذه بوحي من خواطرهم أو عواطفهم، بل سجَّلوها بوحي من الله وحده. ولذلك ليس في تسجيل شهادتهم شُبهة التأثّر بالعقائد الوثنية إطلاقاً.

٢ - وبـما أنهم كانوا يختلفون فيما بينهم اختلافاً عظيماً، من جهة نشأتهم وعقلياتهم وظروفهم ومراكزهم الاجتماعية، إذن لا سبيل للظن بأنهم اتفقوا على ابتكار موضوع ظهور الله في الجسد، بل من المؤكد أنهم تلقّوه بإعلان من الله رأساً، لأن أسباب الاتفاق بينهم غير متوافرة.

٣ - وبما أنهم بسبب مناداتهم بحقيقة ظهور الله في المسيح، كانوا يعرِّضون أنفسهم للاضطهادات والانتقادات القاسية، وبما أنه كلما كانت تُوجَّه ضدهم هذه وتلك، كانوا يزدادون مجاهرة بالمناداة بالحقيقة المذكورة، وبما أنه ليس من المعقول أن يخرج إنسان على العالم بموضوع يعلم قبل غيره أن لا نصيب له من الصواب، ورغم ما يحتمله في سبيله من الاضطهادات والانتقادات، يستمر في إذاعته والمجاهرة به، إذن لا سبيل للظن بأنهم ابتدعوا هذا الموضوع، بل من المؤكد أنهم تلقوه، بإعلان من الله رأساً، بل ودُفعوا أيضاً بقوته لإعلانه، لأنهم استطاعوا أن يستهينوا بكل ما كان يُوجَّه ضدهم من وسائل القهر الإيجابية والسلبية، لا بل واستطاعوا أن يرحّبوا بها ويطربوا لها (اعمال ٥ : ٤١)، الأمر الذي لم يكن من الممكن حدوثه، لو أنهم كانوا قد ابتدعوا هذا الموضوع، أو نقلوه عن دين من الأديان.

وقد شهد الأستاذ عباس محمود العقاد بصدق أقوال الرسل، فقال: «ومن بدع (أهل) القرن العشرين، سهولة الاتهام كلما نظروا في تواريخ الأقدمين فوجدوا في كلامهم أنباء لا يسيغونها وصفات لا يشاهدونها ولا يعقلونها. ومن ذلك اتهامهم الرسل بالكذب فيما كانوا يثبتونه من أعاجيب العيان أو أعاجيب النقل. ولكننا نعتقد أن التاريخ الصحيح يأبى هذا الاتهام، لأنه أصعب تصديقاً من القول بأن أولئك الدعاة أبرياء من تعمّد الكذب والاختلاق. فشتّان ما بين عمل المؤمن الذي لا يبالي الموت تصديقاً لعقيدته وعمل المحتال الذي يكذب ويعلم أنه يكذب وأنه يدعو الناس إلى الأكاذيب. مثل هذا لا يُقْدم على الموت في سبيل عقيدة مدخولة، وهو أول من يعلم زيفها وخداعها. وهيهات أن يوجد بين الكذبة العامدين من يستبسل في نشر دينه كما استبسل الرسل المسيحيون. فاذا كان المؤلف الصادق من يأخذ بأقرب القولين إلى التصديق، فأقرب القولين إلى التصديق أن الرسل لم يكذبوا فيما رووه، وفيما قالوا إنهم رأوه، أو سمعوا ممن رآه» (عبقرية المسيح ص ١١٨ و١١٩).

٤ - أخيراً نقول إننا إذا رجعنا إلى تاريخ علاقة الرسل بالمسيح، وجدنا أنهم لم يجرؤوا في أول الأمر على الاعتراف بأنه هو الله، لأنهم كيهود كانوا يعلمون تمام العلم أن الاعتراف بأن إنساناً هو الله يُعتبر تجديفاً يستحق الرجم في الحال (تثنية ١٣ : ١٠). ولأنهم كيهود أيضاً، كانوا يستبعدون أن يظهر الله في هيئة إنسان. نعم كانوا ينتظرون «المسيّا»، لكن «المسيّا» بالنسبة إلى أفكارهم التي توارثوها عن أجدادهم، لم يكن سوى رسول ممتاز يأتيهم من عند الله، وليس هو ذات الله.

ولكن بعد ما عاشوا مع المسيح زمناً طويلاً، شاهدوا فيه تصرفاته وأعماله في كل ناحية من نواحي الحياة، أدركوا أنه لم يكن إنساناً عادياً، فأخذوا يفكرون في شخصيته ويجتهدون في الكشف عن حقيقتها. فقالوا مرة إنه «ملك إسرائيل» مع أنه كان فقيراً وبعيداً عن أسباب السياسة والمُلك. وقالوا مرة أخرى إنه «المسيح» أو «المسيّا»، مع أنه كان موضع استهزاء رجال الدين، الذين كانوا يُعتبرون أكثر الناس معرفة بصفات المسيح أو المسيّا. وقالوا مرة غيرها إنه «ابن الله الحي» قاصدين بذلك أنه الكائن الذي يشبه الله كل الشبه، مع أنه حسب الظاهر كان إنساناً فقيراً محتقراً من الناس ومرذولاً (اشعياء ٥٣ : ٣).

وهكذا استمرّوا في الارتقاء بأفكارهم من مرتبة إلى مرتبة أعلى، ليروا أية مرتبة تتناسب مع ذاته وصفاته، حتى مات على الصليب موت العار، وحينئذ خامرهم الشك في حقيقته، واعتقدوا أنهم كانوا مخدوعين في الاعتراف بأنه ملك إسرائيل والمسيّا، وابن الله الحي. ولكن عندما رأوا أنه قام بعد ذلك من القبر، تبدّدت كل شكوكهم، وتحوّلت إلى يقين ما بعده يقين، من جهة شخصيته أو حقيقة ذاته. ولذلك صاح من كان اكثرهم شكاً فيه، مخاطباً إياه بالقول: «ربي وإلهي» وقد صادق المسيح على هذه الشهادة كل المصادقة، إذ أجابه بالقول: «لأنك رأيتني يا توما آمنت. طوبى للذين آمنوا ولم يروا» (يوحنا ٢٠ : ٢٩). كما سجد باقي التلاميذ له، و قبل له المجد سجودهم، دون أن يبدي تردّداً أو نفوراً (لوقا ٢٤ : ٥٢)، مما يدل على أنه اعتبر سجودهم له، أمراً يجب عليهم القيام به

من نحـوه، وأمـراً يليق به قبوله منهم، ومن غيرهـم أيضاً. أما الملاك أو الرسول، فلا يستطيع أن يقبل سجوداً من أحد. فجبرائيل رفض أن يسجد له يوحنا الرسول (رؤيا ١٩ : ١٠، ٢٢ : ٨)، وبطرس الرسول رفض أن يسجد له كرنيليوس قائد المئة (أعمال ١٠ : ٢٦).

أما قول توما «إلهي» فقد ورد في الأصل اليوناني مسبوقاً بأداة التعريف، مما يدلّ على أنه لا يُقصد بها ان المسيح إله فقط، كما يقول بعض الخوارج عن المسيحية، بل انه هو «الله» بعينه. وهذا هو عين الصواب، لأنه ليس هناك إله مع الله.

مما تقدم يتضح لنا أن الآيات الكتابية الخاصة بظهور الله في الجسد، ليست صادقة فحسب، وأن التـلاميذ لم يُسـاقوا إلى كتابتها رغماً عنهم، لأن المسيح لم يفرض عليهم الاعتقاد بها فرضاً، ولا هم كتبوها دون فهم أو إدراك، لأن المسيح وإن كان قد أعلن لهم أنه «ابن الله» أو «الله ظاهراً»، فقد ترك لهم الحرية ليختبروا هذه الحقيقة بأنفسهم. كما يتضـح لنا كذلك أن التلاميذ لم يكونوا متسرّعين أو مخدوعين عندما دعوا المسيح الرب والإله، أو قدّموا له السجود الذي لا يصح تقديمه إلا لله، بل بالعكس كانوا حذرين كل الحذر ومدققين كل التدقيق، لأنهم لم يفعلوا ذلك إلا بعد اختبار طويل، لا سبيل إلى الشك في صدقه على الإطلاق. ولذلك استطاع بطرس أن يقول للمؤمنين في رسالته: «لأننـا لم نتبع خرافات مصنَّعة، إذ عرَّفْناكم بقوة ربنا يسوع المسيح ومجيئه، بل قد كنّا معاينين عظمته» (٢بطرس ١ : ١٦-١٨). واستطاع يوحنا الرسول أن يقول: «الذي كان من البدء. الذي سمعناه. الذي رأيناه بعيوننا. الذي شاهدناه ولمسته أيدينا من جهة كلمة الحياة. فإن الحياة أُظهـرت، وقـد رأينا ونشهد ونخبركم بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب، وأُظهرت لنا» (١يوحنا ١ : ١-٣).

الفصل الثالث

كيفية اتحاد اللاهوت بالناسوت

اتحاد اللاهوت بالناسوت أمر يفوق العقل والإدراك، ونحن نؤمن بأنّ الكتاب المقدّس أعلن بآيات واضحة أن الله ظهر في الجسد. وهذه الآيات فضلاً عن كونها صادقة كل الصدق، فإن ظهور الله في الجسد، يتوافق مع ذات الله وصفاته كل التوافق، كما يتناسب مع حاجتنا نحن البشر كل التناسب. لكن لمجرد تقريب حقيقة إتحاد اللاهوت بالناسوت إلى عقول الذين يميلون إلى التشبيه بالمحسوسات، نأتي فيما يلي بما نعلمه عن كيفية إتحاد روح الإنسان بجسده، ثم نذكر بالمقابلة مع ذلك، الكيفية التي يمكن أن يكون قد تمَّ بها اتحاد اللاهوت بالناسوت، ولذلك نقول:

١ - روح الإنسان، مع أنها مختلفة عن جسده اختلافاً كلياً من جهة الجوهر والصفات والخصائص، ليست منفصلة عنه بل متحدة به.

٢ - هذه الروح مع اتحادها بالجسد، يحتفظ كلٌّ منهما بخصائصه الطبيعية، فالروح هي الروح بكل خصائصها الروحية، والجسد هو الجسد بكل خصائصه الجسدية.

٣ - مع احتفاظ كلٍّ منهما بخصائصه الطبيعية، تتكوّن من اتحادهما معاً ذات واحدة هي الإنسان.

٤ - الإنسان وإن كان ذاتاً واحدة، له صفات وخصائص عنصرين مختلفين هما الروح والجسد.

وعلى ضوء هذه الحقائق نقول، إن اتحاد اللاهوت بالناسوت، كما تستطيع عقولنا أن تستنتج من الكتاب المقدَّس، يمكن أن يكون قد تمّ على النحو الآتي:

١ - اتخذ «الابن» لنفسه ناسوتاً خالياً من الخطيئة خلواً تاماً، لكن باتخاذه إياه:

(أ) لم يتقيَّد به كما تتقيَّد الروح البشرية بالجسد الخاص بها، بل ظل كما هو المنزَّه عن المكان والزمان، لأن «الابن» بصفته الأقنومية غير محدود، والنفس البشرية محدودة. وقد أظهر السيد المسيح بيان هذه الحقيقة، فأعلن أثناء وجوده بالجسد على الأرض أنه كان في نفس الوقت موجوداً (بلاهوته) في السماء، فقد قال لنيقوديموس أحد أئمة اليهود «ليس أحد صعد إلى السماء، إلا الذي نزل من السماء، ابن الإنسان الذي هو في السماء» (يوحنا ٣:١٣). أي أنه أثناء وجوده بالجسد على الأرض، كان في نفس هذا الوقت في السماء، وفي كل مكان أيضاً تبعاً لذلك. وهذا دليل على عدم تحيّزه بحيّز، ودليل أيضاً على وحدته الكاملة مع الأقنومين الآخرَيْن، كما ذكرنا بالتفصيل في كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته». والإسلام يتفق معنا على أن وجود الله في مكان لا يمنع وجوده في مكان آخر في نفس الوقت، فقد جاء في سورة الزخرف ٨٤ «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم».

(ب) لم ينفصل عن هذا الناسوت، كما تنفصل الروح البشرية عن الجسد المتحدة به وقتاً ما، بل ظل متحداً به أو بتعبير آخر واحداً معه. ولذلك فان اتحاد «الابن» بالناسوت، أو بتعبير آخر اتحاد اللاهوت بالناسوت، ليس مثل اتحاد الروح بالجسد، قابلاً للتفكك والانفصال، بل هو اتحاد كامل دائم، لا أثر للتفكك أو الانفصال فيه على الإطلاق.

٢ - إنه مع اتحاد اللاهوت بالناسوت، قد احتفظ كلٌّ منهما بخصائصه، فلم يتحوَّل اللاهوت إلى ناسوت، ولم يتحوَّل الناسوت إلى لاهوت، ولم يتكوَّن من اتحادهما معاً كائن جديد تختلف خصائصه عن خصائص اللاهوت أو الناسوت، إذ أن اتحاد اللاهوت بالناسوت ليس هو امتزاج أحدهما بالآخر، بل هو وجودهما معاً في ذات واحدة بوحدة كاملة، دون اختلاط أو امتزاج أو تغيير، وذلك بعمل إلهي يفوق العقل والإدراك. ولذلك ظل اللاهوت هو اللاهوت بكل خصائصه، وظلّ الناسوت هو الناسوت بكل خصائصه،

دون أن يطرأ عليهما أو على أحدهما تغيير ما. ولذلك فإن اتحادهما معاً يختلف من هذه الناحية أيضاً عن اتحاد الروح بالجسد اختلافاً تاماً. لأن حالة الروح تؤثر على الجسد، وحالة الجسد تؤثر على الروح، فإذا ابتهجت الروح بأي خبر من الأخبار السارة شعر الجسد بالانتعاش والنشاط، وإذا أصابت الجسد علة من العلل، شعرت الروح بالخمول والاكتئاب.

٣ - إن الناسوت وإن كان يختلف عن اللاهوت اختلافاً جوهرياً، إلا أنه لاتحادهما معاً في المسيح اتحاداً كاملاً، كان له المجد ذاتاً واحدة لا اثنتين: فهو ابن الله، وهو بعينه أيضاً ابن الإنسان.

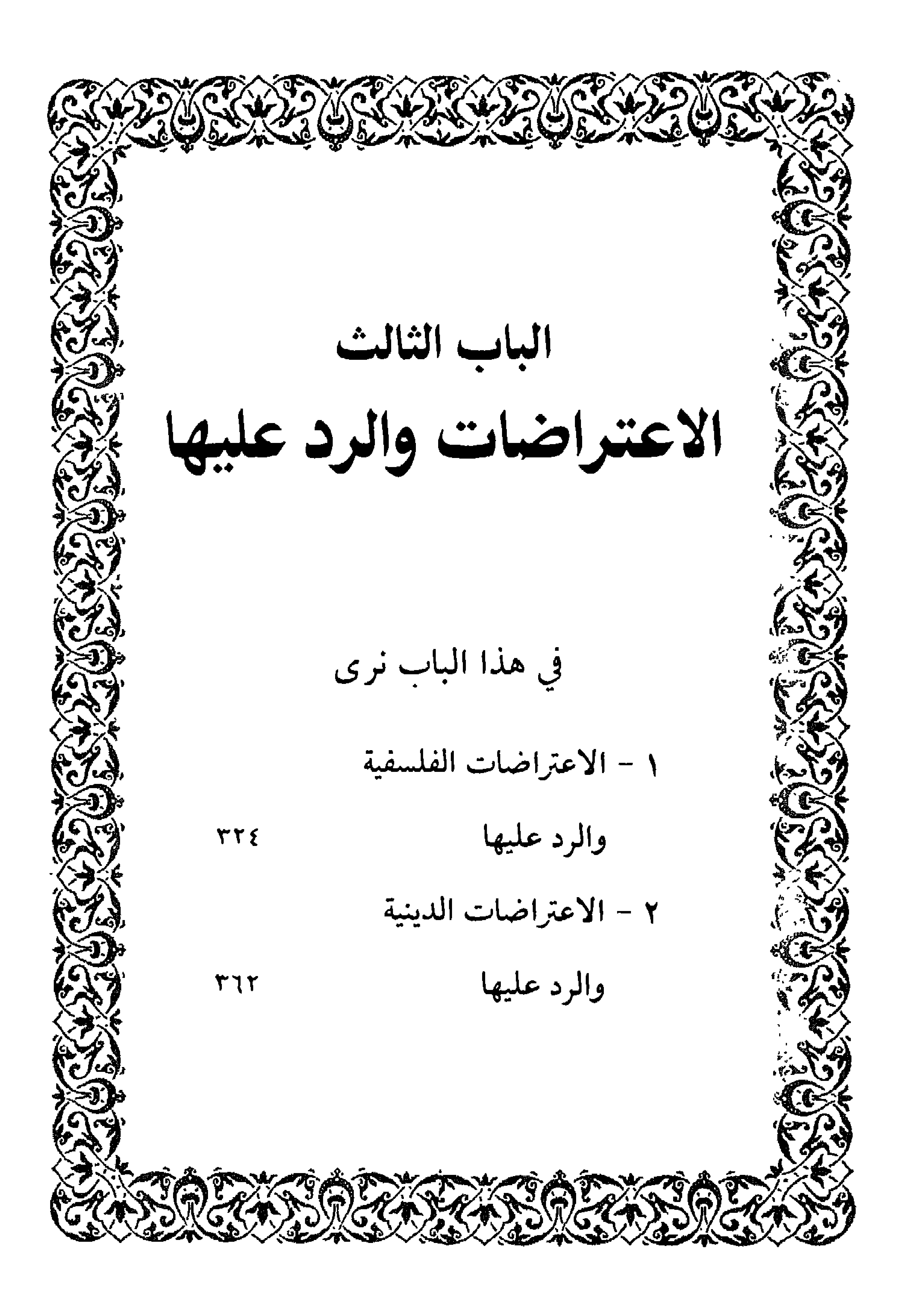
٤ - إن السيد المسيح، وإن كان واحداً، إلَّا أنه لقيامه باللاهوت والناسوت معاً، كانت له صفات وخصائص كل منهما. فكانت له صفات وخصائص اللاهوت، كما كانت له أيضاً صفات وخصائص الناسوت، وطبعاً الناسوت الخالي من الخطيئة. فمن جهة اللاهوت، كان هو الله بجوهره غير المدرَك، الذي لا يتحيَّز بحيِّزٍ، ولا يتأثر بعَرَض، والمستغني بذاته عن كل شيء في الوجود. . ومن جهة الناسوت كان هو الانسان ذا الجسد المادي، الذي لا يوجد إلَّا في مكان واحد في وقت واحد، والذي يحتاج إلى ما يحتاج إليه الإنسان، من طعام وشراب. (هذا مع العلم أن احتياج المسيح إلى الطعام والشراب كان اختيارياً، لأنه كان قد اتخذ الناسوت بمحض اختياره).

مما تقدم يتضح لنا أن اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح، لم يترتب عليه تأثّر اللاهوت بأي مؤثِّر، وفي الوقت نفسه هو اتحاد حقيقي كامل دائم. ولذلك عندما كان المسيح في بطن العذراء، وعندما كان عائشاً على الأرض، وعندما كان مدفوناً في القبر، كان لاهوته واحداً مع ناسوته بوحدة إلهية تفوق العقل والإدراك، لا بل وهو في مجده الآن، لا يزال لاهوته واحداً مع ناسوته، بمثل هذه الوحدة العجيبة.

هذا والذي فارق جسد المسيح عندما مات على الصليب، لم يكن لاهوته بل روحه الإنسانية، التي كانت عنصراً من عناصر ناسوته. أما لاهوته فقد ظل متحداً بجسده المهات كما بروحه المستودعة منه للآب (لوقا ٢٣ : ٤٦)، لأن اللاهوت لا يتحيّز بحيّز ولا يتأثر بعَرَض، فوجوده في مكان لا يمنع وجوده في كل مكان آخر، في نفس الوقت.

والإنسان وإن انتقل إلى عالم الروح، لا يستطيع من تلقاء ذاته أن يدرك الله إدراكاً صحيحاً، لأن الإنسان سواء أكان في عالم المادة أم في عالم الروح، هو كائن محدود، والمحدود لا يستطيع أن يدرك شيئاً عن غير المحدود. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الإنسان إن لم يدرك الله (في العالم الحاضر والأبدية معاً) في «الابن المتأنس»، فلا يستطيع إدراكه على الإطلاق - هذا مع العلم بأن ناسوت المسيح، وهو في المجد الآن، ليس هو الناسوت المادي، بل الناسوت الروحي، الذي لا يحتاج إلى طعام أو شراب، أو غير ذلك من الحاجيات (لأنه لا يوجد في السماء مجال يدعو إلى الأكل والشرب، أو إلى ممارسة أي عمل من الأعمال الجسدية)، وهكذا ستكون أجساد القديسين، عند قيامتهم من بين الأموات، أجساداً روحية لا تأكل ولا تشرب، ولا تتزوج ولا تلهو (١كورنثوس ١٥ : ٤٢-٥٨).

وقد أطلق علماء المسيحيين على اتحاد اللاهوت بالناسوت، اسم «التجسُّد»، فالتجسّد إذن ليس هو تحوّل اللاهوت إلى ناسوت، أو تحيُّزه بحيز، أو تعرضه لأي تطوّر أو تغيُّر، بل هو فقط وجوده مع الناسوت الذي اتخذه، في وحدة حقيقية، بعمل إلهي يفوق كل العقل والإدراك. ووجود مثل هذا لايتعارض مع ذات الله أو صفاته، بل بالعكس يتوافق كل التوافق.



الباب الثالث

الاعتراضات والرد عليها

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

الاعتراضات الفلسفية، والرد عليها

هناك أدلة دينية وعقلية وتاريخية لا حصر لها، ذكرنا بعضها فيما سلف، وسنذكر البعض الآخر فيما يلي، تثبت أن المسيح كان شخصاً حقيقياً عاش على أرضنا، وأن سيرته هي نفس السيرة المدوَّنة في الإنجيل الذي بأيدينا، الأمر الذي يدل على أنه هو الله ظاهراً في الجسد. ولذلك يحق لنا ألا نقيم وزناً لأي اعتراض يُوجّه ضد حقيقة شخصه الكريم. لكن نظراً لتأثر بعض البسطاء بما يسمعونه من الاعتراضات، نوجّه نظر الجميع من أول الأمر، إلى أن عدداً كبيراً من مدّعي الفلسفة قد أنكر في السنوات الأخيرة وجود الله، وبالتالي أنكر كل وحي. ثم أخذ يسعى بكل ما لديه من جهد لمقاومة المسيحيّة، إما لعدم قدرته على فهم عقائدها، أو لتعارض مبادئها مع ميوله وأهوائه. ولذلك ادّعى أن هذه العقائد ليست أصلية أو حقيقية، بل أنها مقتبسة من أساطير الوثنيين. وليثبت صدق إدعائه، راح يضيف إلى هذه الأساطير ويحذف منها ما شاء، حتى تبدو، حسب وجهة نظره، مماثلة للعقائد المسيحيّة من بعض الوجوه. فيجب على الباحث المدقق إذن أن يرجع إلى الكتب العلمية الصادقة، ليعرف الحقيقة كما هي. وهذا ما فعلته قبل أن أكتب هذا الكتاب، فقد درستُ كل ما عثرت عليه من هذه الكتب، ودرست معها تعليقات مؤلفيها، التي أرادوا بها، حسب وجهة نظرهم، إيجاد شبَه بين المسيحيّة والوثنية، فوجدتُ أن الكتب الأخيرة، على الرغم من هذه التعليقات، تختلف في مادتها عن كتب مدَّعي الفلسفة اختلافاً كبيراً. وعلى ضوء الحقائق الصادقة التي وصلتُ إليها أذكر فيما يلي اعتراضات المعترضين، ثم أذكر معها الرد المناسب عليها:

١ - يعتقد فريق من وثنيي الهند أن الإله فشنو تجسد في كرشنا، ليخلِّص العالم من خطاياه اللاحقة به، وأنه عندما ثقب جنب كرشنا بالحربة، قال للصياد الذي رماه بالنبلة، وهو مصلوب: «اذهب أيها الصياد محفوفاً برحمتي إلى السماء مسكن الآلهة». ثم مات.

وعند موته حدثت مصائب عظيمة، وأحاطت بالقمر هالة سوداء، وأظلمت الشمس في وسط النهار، وأمطرت السماء ناراً ورماداً. وبعد ذلك قام كرشنا من الأموات، ثم صعد بجسده إلى السماء، وكثيرون شاهدوه صاعداً إليها. كرشنا هو الأول والوسط والآخِر، وهو الذي يدين الأموات في اليوم الأخير. ويعتقد هذا الفريق أيضاً، أنه في حضور أرجونا (أحد أتباع كرشنا) تبدّلت هيئة كرشنا، وأضاء وجهه كالشمس، ومجد العلي اجتمع في إله الآلهة، فأحنى أرجونا رأسه تذللاً ومهابة، وتكتّف تواضعاً واحتراماً، وقال: الآن رأيتك على حقيقتك، وإني أرجو يا رب الأرباب. فعدْ واظهر علي ناسوتك ثانية، أنت المحيط بالكون. كرشنا تنازل رحمة ووداعة، وغسل أرجل البرهميين. وهو الكاهن العظيم، وهو العزيز القادر الذي ظهر بالناسوت، وهو البطل الوديع الذي قدّم نفسه ذبيحة.

الرد: (أ) إن ما يسميه المعترض «تجسداً» لفشنو، هو التقمُّص الذي كان معروفاً في الهند وغيرها من البلاد الوثنية. فقد ورد في الأساطير الهندية أن فشنو الذي يحدّثنا عنه المعترض حلَّ أولاً في ماتيسا (سمكة)، وثانياً في كورما (سلحفاة)، وثالثاً في قزاها (خنزير)، ورابعاً في نارسيما (أسد)، وخامساً في فامان (قزم)، وسادساً في ماراسونا (فأس)، وسابعاً في داساراثارما (الوجه القمري)، وثامناً في كرشنا (الإله المظلم)، وتاسعاً في البوذا (المستنير)، وأنه سيحلُّ للمرة العاشرة عند انتهاء العالم في كالكي، الذي هو (الزمن)، كما يقول بعض العلماء.

و«التقمّص» كما يعتقد الوثنيون، هو انتقال روح الإنسان بعد موته إلى أجساد الحيوانات أو الناس، لتتطهر، حسب زعمهم، من خطاياها. وهو كذلك حلول آلهتهم في بعض الناس أو الحيوانات أو النباتات لأغراض خاصة. أما التجسّد، كما هو معروف في المسيحيّة، فيختلف كل الاختلاف عن التقمّص والحلول، كما اتضح لنا مما سلف.

ولحلول فشنو في كل كائن من هذه الكائنات سبب عند الوثنيين، ولا يتسع المجال أمامنا لذكر كل سبب من هذه الأسباب، ولكن نقول على سبيل المثال، إنهم يعتقدون أن

فشنو قد تقمّص سلحفاة ليستطيع أن يسبح في الماء ويصل إلى فقاعة خاصة فيه، عبارة عن أنثى جميلة، أحبها فشنو وأراد أن يقترن بها.

ولا يُسنَد ما يدعوه المعترض تجسداً عند الوثنيين إلى فشنو وحده، بل إلى كثير من الآلهة غيره. فيقول الهنود عن سيفا إنه حلَّ في أحد عشر حيواناً، كلها مخيفة ومرعبة. ولعل هذا هو السبب الذي من أجله سُمِّي «رب الحيوانات». وحلول الآلهة، كما يعتقد الوثنيون، لا يكون في البشر والحيوانات فقط، بل وفي النباتات والجمادات أيضاً. كما أنه لا يكون بدرجة واحدة في كل حالة من الأحوال، بل يكون بدرجات متفاوتة. فهم يعتقدون أن الحلول الأول هو ظهور صفات الإله في بعض هذه الكائنات، والحلول الثاني هو ظهور ثُمْن الإله، كما حدث في حالة (لكشامانا)، والحلول الثالث هو ظهور رُبْع الإله، كما حدث في حالة (بهاراتا)، والحلول الرابع هو ظهور نصف الإله، كما حدث في حالة (راما)، والحلول الخامس هو الظهور الكامل، كما حدث في حالة (كرشنا).

والسبب في حلول فشنو في كرشنا يرجع، كما يزعمون، إلى أن الآلهة ذهبت مرة إلى فشنو، وشكت له ظلم الملك (لانكا) وغيره من الملوك العتاة، فوعدهم أنه سيحل في إنسان ويقضي على (لانكا) وعلى الملوك العتاة معه ويخلِّص البلاد من ظلمهم. هذا هو ما يقول عنه المعترض إنه «التجسّد» الذي اقتبس منه المسيحيون عقيدتهم. فيا لها من مغالطة، بل ويا لها من مكابرة! ففكرة حلول فشنو في كرشنا، فضلاً عن أن المراد بها هو تقمّصه فيه، هي فكرة أرضية صاغها خيال الوثنيين للتنفيس عن كراهيتهم لظلم لانكا. وما أبعد هذه الفكرة عن عقيدة التجسّد المسيحية، والتي يُراد بالتجسّد فيها المعنى الحرفي للتجسّد، والتي تظهر محبة الله المطلقة للناس، وتنازله بالظهور لهم ليستطيعوا الاقتراب منه، والتوافق معه في صفاته الكريمة السامية.

(ب) قول المعترضين إن الوثنيين يعتقدون أن كرشنا يخلِّص العالم من الخطايا اللاحقة به، ليس له أساس في الأساطير الوثنية، بالمعنى الذي نفهمه من الخلاص، لأن كرشنا

هذا، كان هو نفسه كتلة من الخطايا، إذ كان يرتكب شروراً وآثاماً لم يرتكب غيره مثلها، حتى اعتُبر عند الوثنيين «إله الشهوة والمظهر المتجسِّد لها».

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذ قيل عن كرشنا إنه يخلِّص العالم من خطاياه اللاحقة به؟

الجواب: إن الخلاص من الخطيئة، في نظر أتباع كرشنا وغيره من آلهة الوثنيين، ليس هو التحرر من سلطانها والنجاة من قصاصها، كما تنادي المسيحية، بل هو الانغماس في الخطيئة إلى آخر حدود الانغماس، لأن هذا المدى من الانغماس، كما يعتقدون، يطهِّر النفس ويجعلها أكثر قرباً من الآلهة. فاستخدم المعترض هذا المعنى النجس، ودون أن يشير إلى التناقض بينه وبين معنى الخلاص في المسيحية، وقال إن وثنيي الهند يعتقدون أن كرشنا يخلِّص العالم من الخطايا، كما يقول المسيحيون عن المسيح، وذلك ليُدخل في روع البسطاء منهم أن معتقداتهم مقتبسة من الوثنية.

أما إذا كان المعترض يجهل معنى الخلاص من الخطيئة في الوثنية، فربما يكون الدافع له للقول إن كرشنا يخلّص العالم من الخطايا، يرجع إلى أنه عندما قرأ في الأساطير أن فشنو حلَّ في كرشنا ليخلّص العالم من ظلم (لانكا) وغيره من الملوك، (كما ذكرنا فيما سلف)، وكان يضمر في نفسه أن يخلع شخصية المسيح على بعض آلهة الوثنيين ليُدخل في روع المسيحيين أن المسيح لم يكن شخصاً حقيقياً، بل أن سيرته مقتبسة من الأساطير الوثنية، سوَّلت له نفسه أن يقتبس من الأساطير عبارة «كرشنا يخلص العالم» (التي يُقصد بها في الأصل تخليصه من ظلم لانكا وغيره من الملوك)، وأن يضيف إليها من عنده عبارة «قدَّم نفسه ذبيحة» ليتقن الدور الذي يريد تمثيله. مع أن كرشنا، كما يعلم جميع العارفين بالأساطير، لم يقدِّم نفسه ذبيحة لخلاص العالم، بل قدَّم نفسه ذبيحة لإشباع أهوائه وشهواته، فقد عاش حياة الدنس والفساد حتى فارق الحياة.

(ج) إذا تأملنا القصة التي أوردها المعترض عن كرشنا، وجدنا فيها التلفيق واضحاً جلياً. فالمعترض يحاول جهد الطاقة أن يُدخل في روع المسيحيين أن الوثنيين كانوا

يعتقدون أن كرشنا صُلب لأجل خلاص العالم، كما يقولون هم عن المسيحيين. ويريد في الوقت نفسه أن يذكر شيئاً عن الطريقة الحقيقية التي مات بها كرشنا ليوفِّق، حسب وجهة نظره بين الحقيقة وبين غرضه، حتى يعتبر نفسه صادقاً فيما رواه، فكشف بذلك عن سوء نيّته وتزويره للحقائق دون أن يدري. فما العلاقة بين الحربة والنبلة؟ وما العلاقة بين صيّاد الطيور ومن يستعمل الحربة؟ وما الداعي لإيراد عبارة «وهو مصلوب» بعد كلمة «بالنبلة»؟ هل هذا هو موضعها الصحيح، أم أنها حُشرت في هذا الموضع حشراً، لمجرد لفت النظر إليها؟ وهل كان الصلب معروفاً في الهند أم كان معروفاً في بلاد الرومان وحدها، كما يقول المؤرخون؟

وليعرف القارئ شيئاً عن الكيفية التي مات بها كرشنا، حتى يتضح له تلفيق المعترض للحقائق، نقول إن الأساطير الهندية ذكرت أن كرشنا كان يسير مرة على شاطئ نهر، وكان بجوار الشاطئ غابة يدخلها الصيادون من وقت إلى آخر لصيد الطيور والحيوانات، فحدث مرة أن أخطأ أحدهم المرمى، فنفذت حصاته، كما يقول بعض الرواة، أو سهمه، كما يقول بعض آخر، إلى مقتلٍ من كرشنا، فسقط لساعته على الأرض ومات.

أما القول إن كرشنا قد قال للصياد: «إذهب أيها الصياد محفوفاً برحمتي إلى السماء مسكن الآلهة» فليس له أساس في الأساطير. وهو دليل على أن المعترض قد اقتبس من الإنجيل قول المسيح للص التائب: «اليوم تكون معي في الفردوس»، وصاغه بما يتفق مع الرواية التي اختلقها، ليتقن الدور الذي يريد تمثيله.

(د) ولا يتسع لنا المجال للرد على كل عبارة من عبارات المعترض الباقية، ولذلك نكتفي بالقول إنها كلها مختلَقة، فالأساطير الوثنية لم تذكر مطلقاً أنه عند موت كرشنا حدثت مصائب، أو أنه هو الذي يدين الأموات، أو أنه إله الآلهة ورب الأرباب، أو أنه كان وديعاً، أو أنه غسل أرجل البرهميّين، أو أن وجهه قد ضاء مرة، أو. . . أو. . . الأمر الذي يدل بوضوح على أن المعترض، أراد أن يُلبس كرشنا ثوب المسيح، على الرغم من التناقض

الذي لا حدَّ له بينهما، ليوهم البسطاء أن العقائد المسيحيّة مقتبسة من الوثنية.

٢ - يعتقد البوذيون أن بوذا إلهٌ ترك الفردوس مرة، وجاء إلى العالم في ناسوت، ليبرّر الناس من خطاياهم، ويزيل عنهم القصاص الذي يستحقونه بسببها. وفي أواخر أيامه، نزل عليه بغتة نور أحاط برأسه بهيئة إكليل، وانبعث من جسده نور عظيم فصار كتمثال من ذهب برّاق. وحين رأى الحاضرون هذا التبدّل في هيئته، قالوا: ما هذا بشر، إن هو إلا إله عظيم. كما يعتقد هؤلاء البوذيون أنه بعد موت بوذا، صعد جسده إلى السماء.. وكانت آخر عبارة نطق بها هي: «دعوا الآثام التي ارتُكبت في هذا العالم تقع عليّ، ليَخْلُص العالم من قصاصها».

الرد: (أ) يتجاهل المعترض كعادته الأساطير الهندية. وكل ما يفعله هو اقتباس عبارة منها ليزجَّ بها وسط القصة التي يريد تأليفها عن الشخصية التي اختارها ليُلبسها ثوب المسيح. وفي سبيل تأليف تلك القصة لا يتورَّع أن يسند إلى هذه الشخصية أعمالاً لم تعملها، وأقوالاً لم تنطق بها، بل وحياةً تتعارض مع حياتها كل التعارض، وذلك ليدخل في روع المسيحيين أن المسيح لم يكن شخصاً حقيقياً، بل أن سيرته اقتبسها قادتهم من الأساطير الوثنية. فمثلاً استعار كلمة «حلَّ» الواردة في الأساطير بمعنى «تقمّص»، وصاغها في الأسلوب المسيحي: «جاء في ناسوت» متجاهلاً أسماء الكائنات التي قالت الأساطير إن بوذا قد حل أو تقمّص فيها، ولكن ما تجاهله وأخفاه عن القراء، نذكره نحن هنا لتتجلى لهم الحقيقة. فقد جاء في هذه الأساطير أن بوذا حلَّ في أسد، ثم في فيل أبيض، ثم في كاهن، وأخيراً في قرد...!!

فضلاً عن ذلك، فقوله إن بوذا قال إنه أتى إلى العالم ليبرّر الناس من خطاياهم، ويزيل عنهم القصاص الذي يستحقونه بسببها هو محض اختلاق، لأن بوذا كان قد رفض نظام الذبائح الكفارية رفضاً تاماً، ونادى بأنه يجب على الإنسان أن يرتقي بنفسه فوق شهواته وأهوائه، وأن من لا يفعل ذلك لا يرتقي إلى الطور الرابع، وهو طور «النرفانا». ولذلك

كانت كلماته الأخيرة لأتباعه هي: «كونوا لأنفسكم نوراً وملجأ حصيناً، ولا تلوذوا بغير أنفسكم». وهـذه الكلمات تدل بوضوح على أن مبدأه، هو أن كل إنسان مسئول عن أعماله، وأنه ليس هناك من يحمل عنه آثامه أو يكفر له عنها.

وترى لماذا فات المعترض أن يؤلف لنا فصلاً عن الكيفية التي كفّر بها بوذا عن العالم أو خلّصه بها؟! هل خانه خياله، أم خشي أن يعيد إلى مسامعنا ما ذكره عن موت كرشنا، لئلا نتهمه بالتلفيق والتزوير، أم استحسن أن يترك موضوع موت بوذا جانباً، ليُدخل في روعنا أنه كاتب أمين لا ينقل إلينا من الأساطير إلا ما قرأه فعلاً، أو لنستنتج نحن أن المسيحيين الأوائل اقتبسوا شيئاً من سيرة كرشنا وشيئاً آخر من سيرة بوذا، وكوّنوا من الاثنين قصة المسيح؟! ولكن ما أخفاه المعترض، نذكره هنا للقراء، ليعرفوا الحقيقة كما هي. فقد قيل إنه عندما كان بوذا في بلدة باقا، أراد حداد اسمه تشوندا أن يكرمه، فقدم له لحماً. ولما أكل بوذا هذا اللحم أحسَّ بألم شديد في أمعائه وأيقن أن ساعته قد جاءت. فشكر الحداد لأنه عجّل بانطلاقه من هذا العالم، ولم يمض وقت طويل على ذلك حتى مات. فأخذ أتباعه جسده ليحرقوه كعادتهم، ولكن النار لم تؤثر في جسده إطلاقاً، فتركوه فيها سبعة أيام، وفي نهاية اليوم السابع التهمت النار جسده وأحرقته.

(ب) كما أن قول المعترض إن هيئة بوذا قد تبدّلت، وإن جسده قد أضاء بنور عظيم، ليس له أساس على الإطلاق في الأساطير. والموضع الوحيد الذي وردت فيه كلمة «نور» في سيرة بوذا، هو: «وبعد ما قسا بوذا على جسده وأذله بالزهد والتقشف، وجد أن نفسه لم تتطهر كما كان يظن، بل أنها لم تزل تميل إلى الأهواء كما كانت تفعل من قبل. فترك الـزهـد والتقشف وعاد إلى طعامه كالمعتاد. ولكنه لم يلبث طويلاً حتى أخذت تتنازعه الشكوك والمخاوف، وتساوره الأفكار في أن يعود إلى بيته ويعدل عن سعيه. وأخيراً جلس ذات يوم بجوار شجرة، ومكث هناك يوماً بأكمله في نزاع داخلي بينه وبين نفسه، حتى إذا بزغ القمـر، أشرق عليه نور الحق ينبئه أن شقاء الحياة لا ينبعث من الجسد، بل من رغبات النفس وأهوائها، وأنه في استطاعة الإنسان أن يكون سيداً على نفسه لا عبداً لها،

وذلك بالثقافة الروحية والسلوك بالإخلاص مع بني جنسه». ولذلك يبدو لي أن المعترض عندما قرأ أن بوذا أشرق عليه نور، وكان في نيّته من قبل أن يسند شخصية المسيح إليه، تذكَّر حادثة تَجَلِّي المسيح فاقتبسها المعترض من الإنجيل، بعد أن وضع فيها اسم بوذا عوضاً عن اسم المسيح، ثم راح يخلع عليها من خياله ما يتفق مع الجمال الهندي، فقال إن بوذا أصبح كتمثال من ذهب برّاق، ليُدخل في روع المسيحيين، أنه قد نقل لهم أسطورة حقيقية من بلاد الهند نفسها.

(ج) كما أنه أقتبس من الأساطير الهندية عبارة «صعد بوذا إلى السماء»، ثم نقل من الإنجيل حادثة قيامة المسيح من بين الأموات وصعوده إلى السماء، بعد أن وضع فيها اسم بوذا بدلاً من اسم المسيح، ليوهم المسيحيين أن قيامة المسيح لا نصيب لها من الصواب، وأنها مسروقة من الأساطير الهندية. لكن الرواية التي وردت فيها عبارة «وصعد بوذا إلى السماء»، والتي أخفاها المعترض لسوء نيّته، هي أن بوذا، بفضل ما بلغه من الإخلاص والأمانة، رأى أمامه سلّماً من ثلاث درجات، إثنتين منهما من ذهب، والثالثة من فضة. وكان أسفل السلّم يمسّ الأرض، وقمته تمسّ السماء، فصعد بوذا عليه ورأى الله وتحدّث معه، ثم عاد إلى الأرض وأستأنف عمله في هداية الناس وإرشادهم. كما أنه لم يرد في الأساطير الهندية مطلقاً أنه بعد ما دُفن بوذا انحلّت الأكفان، أو فُتح غطاء التابوت، أو أنه صعد بجسده إلى السماء، فكل هذا منقول من الإنجيل ومسند إلى بوذا زوراً وبهتاناً.

٣ - «كان السوريون يعتقدون أن الإله تاموز، تألّم من أجل الناس، ولذلك كانوا يدعونه المصلوب والفادي والمخلص، كما كانوا يحتفلون كل سنة بذكرى موته. وكان كهنته يقولون للناس: ثقوا بربكم فإن الآلام التي قاساها قد جلبت لنا الخلاص».

الرد: تُرى ما الذي يفيده المعترض من التزوير؟ ألا يدري أن التزوير لا بد أن يُكشف يوماً ويعرّض صاحبه للمذلة والهوان؟ ولو فرضنا جدلاً أنه ليس هناك من يكشف تزويره، فهل من الشرف أن يستغل جهل البسطاء بالأساطير، ليضلل بهم كما يشاء؟ وإن كان لا

يعرف للشرف معنى، فهل من شروط النزاهة في الكتابة أن يأخذ أقوال الكتاب المقدس عن المسيح، ويسندها إلى غيره؟

ونحن نشكر الله الذي سمح أن تنتشر الكتب بين ظهرانينا، حتى أصبح العلم ليس قاصراً على فئة من الناس دون الأخرى، بل أصبح في متناول الناس جميعاً. فليسمع القارىء إذن أسطورة تاموز (التي يقول لنا المعترض إن سيرة المسيح مقتبسة منها) وذلك نقلاً عن أوثق المصادر العلمية وأصدقها. كان تموز يُعتبر عند معظم الوثنيين إله الزراعة أو الربيع، ولذلك كانوا يعتقدون أنه يتجلّى أو يقوم بظهور النباتات، وأنه يختفي أو يموت بذبولها. فهو بناءً على عقيدتهم، كان يقوم ويموت مرة كل عام. وكانوا يعتقدون أيضاً أن تاموز أحب أخته إشتار واقترن بها - وهنا تختلف الروايات في ذلك، فتقول رواية إنه بعد ما اقترن بها قتلته، ولما شعرت بجريمتها بعد ذلك حزنت حزناً شديداً عليه. وتقول رواية أخرى إن حرارة الشمس اللاذعة هي التي قتلته. وسواء أكانت الرواية الأولى هي الصادقة أم الثانية، فان كلتيهما تقول إن إشتار تنزل كل عام إلى العالم السفلي، وتمكث مع تاموز حتى تُصعده في فصل الربيع. وفي أيام المناحة على موته كانت السوريات، ومعهن الكنعانيات والأشوريات، يحلقن شعرهن حزناً عليه، ويرثينه بمراثٍ تأخذ بمجامع نفوسهن، ولذلك كنّ يبكين عليه بكاءً حاراً، وكان هذا البكاء يستمر حتى يدفن الكهنة تمثاله في هيكله. وفي أعياد ظهوره كنَّ يطربن ويفرحن، ويستسلمن لأهواء الجسد وشهواته، بلا قيد أو شرط.

مما تقدَّم، يتضح لنا أن القول إن تاموز تألم من أجل الناس، وإنه كان يُدعى المخلص والفادي والمصلوب، وإن آلامه قد جلبت الخلاص إليهم، هو ادعاء ومحض اختلاق، وجريمة أدبية شنيعة، لأنها تهدف إلى تشويه الحقائق وتشكيك البسطاء في عقائدهم. ولكن شكراً لله، فإنه لا يتسرب إلى مؤمن حقيقي أي شك من جهة عقيدته، لأن الدلالة على صدقها أثبت من أن تزعزعها هجمات الناس، أو هجمات الأبالسة والشياطين معاً.

٤ - «كـان أحـد الكُتّاب اليونان، قد كتب قبل المسيح، رواية عن شخص صلبه الكهنـة على جبـل قوقـاسوس، جاء فيها أنه بسبب ذنوب الناس قد جُرح، وبداعي طغيانهم قد سُحق، وبضربه وجلده قد شُفوا. . وأنه اضطُهد وتألم وامتُهن، دون أن يتململ».

الرد: إن الجبل الذي يسمّيه المعترض «قوقاسوس»، هو جبل «القوقاز». والشخص الذي قال عنه إنه صُلب هناك، هو المسمّى في الرواية «برومیتیه».

وليعرف القارئ الحقيقة كما هي، نقول: إن كاتب هذ الرواية أراد، كما ذكر الأستاذ أندرييه، أن يحطّ من شأن السلطة المطلقة، التي كانت تسود بلاد اليونان في أيامه، وأن يُظهر مساوئها ومضارها، وأن يحثّ الناس على التضحية في سبيل مناهضتها، ليتمتعوا بالـديمقـراطية. فارتأى أن «برومیتیه» بعد ما ساعد «جوبيتر» في القضاء على أعدائه، والارتقـاء به إلى مركز «رب الآلهة» حقد «جوبيتر» عليه (لأن برومیتیه كان يحب الناس ويساعدهم في شؤونهم) وعزم على إهلاكه وإهلاك الناس معه. فعارضه «برومیتیه» وأظهر له خطأه. لكن «جوبيتر» أصر على رأيه. وليتخلّص منه صلبه على جبال القوقاز، وأمر «فلكـان» بتعذيبه، فكان هذا يغرس حديداً محمّى بالنار في جسمه، وبعد ذلك أهاج «جوبيتر» النسور عليه، فكانت تمزّق لحمه. وظل برومیتیه على هذه الحال، حتى أنقذه هرقل.

مما تقدم، يتضح لنا أنه بالإضافة إلى أن موت المسيح كفارة عن الناس هو أصلي في المسيحية، وقد شهد عنه أنبياء الله في العهد القديم، قبل ظهور كاتب رواية «برومیتیه» بمئات السنين، فإن هذه الرواية تختلف عن حادثة صلب المسيح من وجوه كثيرة، الأمر الذي يقضي على كل ظن بأن هذه الحادثة مقتبسة من الرواية المذكورة. فالمسيح قدّم نفسه باختياره للموت، أما برومیتیه فسيق للموت رغماً عنه. والمسيح قَبِلَ الموت كفارة عن خطايا الناس، أما برومیتیه فلم يمُتْ عن خطايا إنسان ما. وما تصوَّر مؤلف الرواية أن برومیتیه

قد عمله، هو ما عمله ويعمله كثير من الأحرار في كل زمان ومكان. لكن مَن مِن الناس أو غير الناس استطاع أو يستطيع أن يعمل ما عمله المسيح؟

فهو مع أنه هو الذي له وحده البقاء (أو عدم الموت) رضي أن يسلّم نفسه فدية، ليس عن أناس قديسين، بل عن عصاة أشرار، لينقذهم من سلطة الخطيئة وعقوبتها، ويؤهّلهم للتوافق مع الله في هذا العالم، وفي الأبدية أيضاً. أما القول إن بروميتيه جُرح بسبب ذنوب الناس، و سُحق بداعي طغيانهم فليس له أساس في الأساطير، وهو منقول عن نبوة إشعياء النبي، التي نادى بها عن صلب المسيح قبل هرقل بمئات السنين (إشعياء ٥٣). وكان من الواجب على المعترض، إذا أراد أن يستعير أسلوب الكتاب المقدس، أن يقول: «إن بروميتيه جُرح بسبب دفاعه عن الديمقراطية، و سُحق بسبب إخلاصه لها». لكنه شاء أن يزوّر الحقائق الثابتة، فيأخذ الآيات التي قيلت عن المسيح ويسندها إلى بروميتيه، ليوهم البسطاء أن العقائد المسيحية مسروقة من الأساطير القديمة!

٥ - «كان قدماء المصريين يحترمون الإله أوزيريس، ويعدّونه أعظم مثال لتقديم النفس ذبيحة من أجل الناس، لينالوا الحياة الأبدية».

الرد: نذكر فيما يلي أسطورة أوزيريس نقلاً عن أوثق المصادر: زعم قدماء المصريين أن أوزيريس أحب أخته إيزيس واقترن بها، وأنه كان يحب خير الناس وهناءهم، ويعمل كل ما في وسعه لإنقاذهم من فقرهم وجهلهم، وأنه كان يطوف جميع أرجاء البلاد، ليتفقد شؤون الناس وينشر الرخاء والحضارة بينهم. ولكن أخاه (ست) كان عدواً لكل خير وهناء، ولذلك كان ينتهز فرصة غياب أوزيريس عن بلد ما، ويقضي على كل أعماله الصالحة فيها، ولولا حرص إيزيس وسهرها، لكان قد قضى على كل هذه الأعمال. وأخيراً فكّر في حيلة للقضاء على أوزيريس نفسه، فعرف بطريقة ما حجم جسمه، وعمل صندوقاً بهذا الحجم تماماً، من ذهب وأحجار كريمة. ثم أخذه معه إلى وليمة عظيمة، كان مدعواً إليها أوزيريس، وأثناء تداول الحديث بين الحاضرين، قال إنه على استعداد

'ن يعطي هذا الصندوق، لمن كان حجم جسمه مثل حجم الصندوق تماماً. فأخذ الحاضرون يجربون الصندوق واحداً بعد الآخر، ولكنهم وجدوا أنه لا يناسب أحداً منهم. وأخيراً تقدم أوزيريس ورقد في الصندوق ليجرّب حظه. فأغلق «ست» الصندوق في الحال، وألقى به في النهر، فحمله النهر إلى البحر. وبعد مدة من الزمن عثرت إيزيس على جثة زوجها، وأعادتها إلى مصر. وفي يوم ما ذهبت لزيارة ابنها حورس، فأتى «ست» وأخذ جثة أوزيريس وقطّعها قطعاً صغيرة (قيل إنها كانت ١٤ قطعة وقيل إنها كانت ٤٢ قطعة، وقيل إنها كانت ٧٢ قطعة)، وقذف بها في جهات متفرِّقة. فلما علمت إيزيس بذلك، أخذت تبحث عن أجزاء جثة زوجها، وتدفن كل جزء تعثر عليه. ولما كبر حورس انتقم من «ست» شر نقمة. أما أوزيريس فقد عاش في العالم السفلي، وأصبح إله الأموات. وفي رواية أخرى إنه لما مات أوزيريس بكت عليه إيزيس، فسقطت دموعها على صندوقه، ولذلك قام على الفور، وعاش مرة ثانية على الأرض. وفي رواية غيرها أن أوزيريس كان يغرق كل عام في وقت الفيضان، وكانت أخته تنزل إلى الأعماق لتنتشله من الغرق.

مما تقدّم، يتضح لنا أنه بالإضافة إلى أن موت المسيح كفارة عن الناس أصلي في الكتاب المقدس، وقد شهد عنه أنبياء الله في العهد القديم قبل حدوثه بمئات السنين، فإن الأساطير التي قيلت عن أوزيريس تختلف كل الاختلاف عمّا ذكره الكتاب المقدس عن موت المسيح، الأمر الذي يقضي على كل ظن بأن خبر موته قد نُقِلَ عن الأساطير. ولذلك كان من الواجب على المعترض أن يلزم النزاهة فلا يقول إن أوزيريس مات ذبيحة لأجل الناس لينالوا الحياة، بل يقول الأسباب الحقيقية التي زعم قدماء المصريين أنها أدّت إلى موته. ولكنه شاء، وما أسوأ مشيئته، أن يزِّور الحقائق الثابتة، فيُسند عمل المسيح الفريد إلى أوزيريس، ليُوهم بسطاء المسيحيين أن عقائدهم مسروقة من الأساطير الوثنية!

٦ - «ورد في كتاب (The Mystery of Jesus' Life) أن العلماء عثروا بين الآثار المصرية على تاريخ إنسان يشبه المسيح في مولده وحياته وموته وقيامته، كل الشبه. ولذلك

إن لم تكن سيرة المسيح مقتبسة من الأساطير السابق ذكرها، تكون مقتبسة من سيرة هذا الإنسان».

الرد: تاريخ قدماء المصريين، وغيرهم من الشعوب القديمة والحديثة، يخلو من أية إشارة عن مثل هذا الإنسان. فمن المؤكد أنه ليس إنساناً حقيقياً، بل هو إنسان خيالي، قام بصياغته مؤلف هذا الكتاب ليُدخل في روع البسطاء أن سيرة المسيح مقتبسة من تاريخ قدماء المصريين. ومما يثبت ذلك أيضاً، أننا رجعنا الى الكتاب المذكور، ووجدنا أن مؤلفه قد استعمل في وصفه لهذا الإنسان، أسماء رجال ونساء وبلاد، كما أشار الى أنظمة وتقاليد وعادات، لم تكن معروفة أو متّبعة في مصر على الإطلاق، بل كانت معروفة ومتّبعة في بلاد فلسطين وحدها. وهذا دليل قاطع على أنه أطّلع على سيرة المسيح المدوّنة في الإنجيل، ثم صاغ منها قصة إنسانه المزعوم! وهكذا خانه التوفيق في مهمته، كما يخون غيره من المدّعين، وكشف بنفسه دون أن يدري، عن تزويره وسوء نيته.

أخيراً نقول، كردٍ عام على الاعتراضات السالفة، إننا إذا رجعنا إلى بدء معاملة الله مع البشر، الواردة في أول أسفار التوراة، وجدنا أنه بعدما أغوت الحيّة (أو الشيطان) حواء على مخالفة وصية الله، قال تعالى للحيّة (أو بالحري للشيطان) على مسمع من آدم وزوجته (أي قبل ظهور الوثنية على الأرض بأجيال عديدة): «وأضع عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها. هو (أي نسل المرأة) يسحق رأسك، وأنت تسحقين عقبه» (تكوين ٣: ١٥، ١٦).

و«الحية» اسم من أسماء الشيطان، فقد قيل بالوحي عنه: «الحية القديمة المدعو إبليس والشيطان، الذي يضل العالم كله» (رؤيا ١٢: ٩). والعرب أيضاً يسمون الحية شيطاناً (مختار الصحاح ص ٣٣٨). ويطلق هذا الاسم على الشيطان، بسبب ما اشتهر به من الخداع والتضليل. وقد أشار الرسول بالوحي إلى هذه الحقيقة، فقال للمؤمنين: «ولكني أخاف أنه كما خدعت الحية حواء بمكرها، هكذا تفسد أذهانكم عن البساطة التي في

المسيح» (٢كورنثوس ١١ :٣). كما أن كلام الشيطان مع حواء، ليس بالأمر الغريب، فقد شهد السير أوليفر لودج وغيره من العلماء، بوجود الأرواح وعملها، وتحدُّثها مع بعض الناس.

وكلمة «نسل» في اللغة الأصلية التي تُرجم منها الكتاب المقدس، لا يُقصد بها الجمع بل المفرد، وفي اللغة العربية ايضاً «النسل هو الولد» (مختار الصحاح ص ٦٥٧). أما الجمـع، فيُستعمل له في اللغة الأصلية كلمة أخرى تُرجمت الى العربية «أنسال» وإلى الانكليزية «Seeds» ولذلك فالمقصود بنسل المرأة في هذه الآية، شخص واحد وليس أشخـاصـاً كثـيرين. وقـد أشار الرسول بالوحي الى هذه الحقيقة فقال: «وأما المواعيد (الخاصة بالبركة) فقيلت (بواسطة الله) في إبراهيم ونسله (بالمفرد). لا يقول وفي الأنسال كأنه عن كثيرين، بل كأنه عن واحد، في نسلك، الذي هو المسيح» (غلاطية ٣ :١٦)، وذلك بوصف المسيح هو الله الظاهر بين الناس، ليباركهم ويعطيهم حياة أبدية.

وبما أن النسل يُنسب إلى الرجل وليس إلى المرأة، إذن فإسناد النسل هنا إلى المرأة دون الرجل، إشارة إلى أن الذي يسحق رأس الحية، سيُولد من امرأة دون رجل، أو بالحري يولد من عذراء.

ويتضح من هذه النبوة أن المسيح يسحق رأس الشيطان، وأن الشيطان يسحق عقب المسيح. وسَحْق الرأس معناه القضاء التام أو بالحري الهلاك الأبدي، وسَحْق العقِب معناه التعقُّب حتى إنهاء الحياة الأرضية. وإذا رجعنا إلى الإنجيل، وجدنا أن هذه النبوّة قد تحققت تماماً، فالمسيح نزع سلطان الشيطان عن المؤمنـين، بتكفيره عن خطاياهم وإعطائهم القوة الكافية للانتصار عليه (يعقوب ٤ :٧)، كما أعلن أنه سيقضي عليه أيضاً قضاءً تاماً في آخر الدهور (رؤيا ٢٠ : ١٠). والشيطان من جانبه كان يتعقَّب المسيح منذ ولادتـه، فكـان يهيّج الملوك والـرؤساء ضده، المرة بعد المرة ليقتلوه (متى ٢ :٧-١٧، ٤ :١-١١، لوقا ٤ :٢٨-٣٠). ولكنه لم يفلح في أية مرة من هذه المرات، لأن ساعة انتقال المسيح من هذا العالم، لم تكن قد جاءت حينذاك.

لكن عندما جاءت هذه الساعة، سمح المسيح للشيطان أن يثير الأشرار كعادته. ليفعلوا بالمسيح ما كانوا قد أرادوا أن يفعلوه من قبل. فأخذوه وصلبوه (وطبعاً ما كان لهم أن يصلبوه رغماً عنه، فحياته كانت ملكاً له، وكان له السلطان المطلق في تسليمها وعدم تسليمها). وقد انتهز المسيح هذه الفرصة، كما انتهز غيرها من قبل، وأظهر كماله المطلق ومحبته التي لا نهاية لها للبشر، على الرغم من شرورهم وآثامهم. ولذلك فإن الشيطان حتى في نجاحه في تسليم المسيح للموت، قد فشل فشلاً تاماً في أغراضه، لأنه بقبول المسيح للصلب، قد قضى على الخطيئة قضاءً تاماً، واجتذب إليه البشر بقوة لا مثيل لها، وحرر المؤمنين منهم من الخطيئة تحريراً أبدياً - وبهذه المناسبة نرجو ألا يغيب عن ذهن القارىء أن الشيطان لم يكن ليقوى على إثارة الناس ضد المسيح لو لم تكن لديهم رغبة من قبل في قتله، لأن الشيطان لا يدفع إنساناً إلى عمل الشر، إلا إذا كان هذا الإنسان راغباً في عمله من قبل.

يقول تكوين ٣ : ١٥ إنه سيولد من امرأة شخص يسحق رأس الحية (أو الشيطان)، أو بتعبير آخر يقضي عليه وعلى سلطانه قضاءً تاماً. وبما أنه ليس هناك واحد من البشر يستطيع القيام بهذه المهمة، لأن الشيطان قد غلبهم جميعاً، إذ أسقطهم بمكره وخداعه في الخطيئة، وبما أنه ليس هناك أيضاً واحد من الملائكة يستطيع القيام بالمهمة المذكورة، لأن الملائكة خلائق محدودة، والخلائق المحدودة ناقصة وضعيفة ومعرّضة للسقوط في الخطيئة، إذن لا شك في أن الشخص الذي قيل عنه إنه سيولد من المرأة ويسحق رأس الشيطان، هو كائن لا حدّ لقدرته، وفي الوقت نفسه لا يخطئ على الإطلاق. وبما أن القادر على كل شيء، والمعصوم من الخطيئة، هو الله وحده، إذن فهذا الشخص هو الله. وبما أنه سيولد من المرأة، إذن فهو سيأخذ طبيعة إنسانية منها، أو بالحري يتجسد منها. وقد أشار الرسول في العهد الجديد إلى هذه الحقيقة، فقال: «وإذ تشارك الأولاد في اللحم والدم، اشترك هو (أي المسيح) كذلك فيهما، لكي يبيد بالموت (أي موته على الصليب) ذاك الذي له سلطان الموت أي إبليس، ويعتق أولئك الذين خوفاً من الموت، كانوا جميعاً

كل حياتهم تحت العبودية» (عبرانيين ٢ : ١٤). وقال أيضاً: «لكن لما جاء ملء الزمان، أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة، مولوداً تحت الناموس، ليفتدي الذين تحت الناموس (الذي يقضي عليهم بالموت بسبب خطاياهم)، لننال التبني» (غلاطية ٤ : ٥) وما يتبعه من الحرية الروحية والحياة الأبدية.

فإذا تقدّمنا في مطالعة التوراة، وجدنا أن أنبياء كثيرين تنبأوا قبل الميلاد بمدة تتراوح بين ١٠٠٠ سنة و٧٥٠ سنة، عن تجسّد الله وقيامه بالتكفير عن الناس، بينما أقدم شخص، يقول الوثنيون إن إلهاً حلّ (أو تقمّص) فيه، وهو كرشنا، يرجع تاريخه إلى سنة ٥٠٠ ق. م فقط. فحقيقة تجسد الله في المسيح. لم تظهر بظهور رسله فحسب، حتى كان يجوز القول إنها اقتُبست من الوثنية، التي كانت في العالم قبل ظهورهم، بل إن أنبياء الله في العهد القديم أيضاً، كانوا قد تنبأوا عنها بآيات واضحة من قبل ظهور أية فكرة عن حلول آلهة الوثنيين في أشخاص أو أشياء بمدة تتراوح بين ٥٠٠ و٢٥٠ سنة تقريباً. ولذلك ليس هناك مجال للظن، بأن الرسل قد اقتبسوا موضوع تجسّد الله من الوثنية، كما يقول المعترضون.

٧ - يعتقد الوثنيون أن كرشنا وبوذا ولاؤتسزي وزاردشت قد وُلدوا من عذارى، كما يقول المسيحيون عن المسيح، الأمر الذي يدل على أنهم اقتبسوا فكرة الولادة العذراوية من الوثنيين».

الرد: (أ) ان حقيقة ولادة المسيح من عذراء، مثل حقيقة تجسّده، لم تظهر بظهور رسل المسيح فقط، حتى كان يجوز القول إنها اقتُبست من الوثنية التي كانت في العالم قبل ظهورها، بل أن أنبياء الله في العهد القديم تنبأوا عنها، بجانب تنبئهم عن تجسده، بآيات واضحة كل الوضوح، وذلك قبل ظهور أي اعتقاد بولادة آلهة الوثنيين من عذارى بـ ٢٥٠ سنة تقريباً، فقد قال إشعياء النبي: «ها العذراء تحبل وتلد ابناً وتدعو اسمه عمانوئيل (أي الله معنا)» (إشعياء ٧ : ١٤). ولذلك ليس هناك مجال للظن بأن رسل المسيح قد اقتبسوا

من الوثنية موضوع ولادة المسيح العذراوية، كما يقول المعترضون.

وما يزيدنا يقيناً بذلك، ان براهما وسيفا المعتبرين من أشهر الآلهة عند الهنود، قيل عن براهما إنه وُلد من «براعمان» الروح الأعظم، في زهرة اللوتس، كما تقول رواية، أو في البيضة الذهبية، كما تقول رواية أخرى. وقيل عن سيفا إنه وُلد من اقتران براهمان بالفجر. وان ست وتفنيس وايزيس واوزيريس آلهة المصريين، قيل إنهم وُلدوا من اقتران السماء بالأرض. وهكذا الحال مع باقي الآلهة، فقد قيل إنهم وُلدوا من اقتران بعض الكائنات بالبعض الآخر، الأمر الذي يدل على أن الولادة العذراوية المعروفة لدينا في حالة المسيح، لم تكن معلومة عند الوثنيين على الاطلاق. ومع كل، فماذا يضيرنا لو كان نفر من الوثنيين يعتقد أن بعض آلهته وُلدت من عذارى، ونحن نعلم من كتب الأديان أن العذارى عند الوثنيين، هن الكائنات اللاتي لم يتزوجن، ووقفن أنفسهن على خدمة الآلهة والآلهات، وكنَّ يسلمن عرضهن للكهنة وغير الكهنة ابتغاء مرضاة هذه الآلهة والآلهات، الأمر الذي لا يُعقل معه مطلقاً أن تكون ولادة المسيح العذراوية الطاهرة قد اقتُبست من اعتقادات الوثنيين. فضلاً عن ذلك فقد شهد أعداء المسيحية أنفسهم، مثل هرنك أستاذ اللاهوت التاريخي بجامعة برلين، ولوازي أستاذ نقد المسيحية في جامعة كولج دي فرانس، ان ولادة المسيح من عذراء أصلية في الكتاب المقدس، وأنها ليست منقولة من أي دين من الأديان. (The Virgin Birth of Christ p.14) وماذا يضيرنا لو كان هذا النفر من الوثنيين يعتقد بهذا الاعتقاد، ونحن نعلم أن موضوع ولادة المسيح من عذراء لم يرد في الإنجيل فحسب، بل إن التوراة أيضاً أشارت إليه سنة ٧٥٠ ق. م أي قبل اعتقاد هذا النفر من الناس بالولادة العذراوية المزعومة بـ ٢٥٠ سنة كما ذكرنا أعلاه. فضلاً عن ذلك فإن القرآن نصّ على أن المسيح وُلد من عذراء.

(ب) فضلاً عن ذلك فإن القول بأن الوثنيين كانوا يعتقدون أن الأشخاص المذكورة أسماؤهم في الاعتراض، قد وُلدوا من عذارى، هو قول ملفَّق، أُريد به فقط اتهام المسيحيين الأوائل باقتباس عقائدهم من الوثنية. لأنه بالرجوع إلى الكتب التي قام أشهر

الأساتذة بكتابتها عن الأساطير الوثنية، يتضح لنا أن كرشنا (أو الإله المظلم) كان الابن الثامن لأبيه «فاسوديفا» من زوجته الثانية «ديفاكي». وأن بوذا وُلد من أب اسمه «هوداثا»، وكان ملكاً وزعيماً لإحدى القبائل المشهورة، وان اسمه الحقيقي «سيداثا»، واسم عائلته «جوتاما». أما بوذا (أو بتعبير أدق البوذا)، فلقب من الألقاب التي كانت تُطلق عليه، ومعناها المستنير. ولاؤتسزي وُلد من أب كان حاكماً من حكام الصين المشهورين، واسمه الحقيقي «بي بانج». أما لاؤتسزي فلقب من الألقاب التي كانت تطلق عليه، ومعناها «الأستاذ القديم». وزرداشت كان أبوه من أذربيجان وأمه من الري، واسمها «دغد».

٨ - «إن الرسل هم الذين أشاعوا أن المسيح وُلد من عذراء، ليؤمن الناس أنه هو الله».

الرد: فضلاً عن أن حقيقة ولادة المسيح العذراوية، هي من صميم نبوات التوراة التي كُتبت قبل ظهور المسيحية بمئات السنين، الأمر الذي لا يدع مجالاً لهذا الاعتراض، كما ذكرنا فيما سلف، فإننا إذا رجعنا إلى أقوال الرسل، وجدنا أنهم لم ينادوا للناس أن المسيح وُلد من عذراء، ليؤمنوا أنه هو الله، بل كانوا يقصرون شهادتهم عنه على تقديمه لنفسه كفارة عن الناس، وقدرته على إحياء نفوس الذين يأتون اليه منهم، ليمكنهم الارتقاء فوق أهواء الجسد وشهواته، والتوافق مع الله في صفاته وأفكاره. وقد أشار الأستاذ العقاد أيضاً إلى بطلان هذا الاعتراض، أو بالحرى إلى صحة ردنا عليه، فقال: «ليس في الأناجيل أن معجزة الميلادِ قد حملت أحداً على الإيمان برسالة المسيحية، بعد قيام المسيح بالدعوة» (عبقرية المسيح ص ١٩٦) - وبهذه المناسبة نقول إن حقيقة ولادة المسيح من عذراء تفوق العقل والادراك، ولذلك ليس من المعقول أن يكون التلاميذ قد نادوا بها إلا بعد تأكدهم التام من صدقها، إما بواسطة إعلان واضح من الله، أو بواسطة حديث شخصي مع العذراء أو خطيبها، أو بهاتين الواسطتين معاً، ورجوعهم بعد ذلك إلى النبوات التي قيلت

في التوراة عن هذا الموضوع – هذه النبوات التي كانوا يقرأونها من قبل، ولا يفهمون لها معنى.

٩ – «ان اسم (Christ كرايست)، المعروف في اللغة العربية باسم (المسيح) هو بعينه اسم (كرشنا) الإله الهندي، مع تحريف بسيط في اللفظ، وهذا دليل على أن المسيحية قد اقتُبست من ديانة الهنود الوثنية».

الرد (أ) إن وجود أي تشابه في النطق بين كلمة وأخرى، لا يدل في كل حالة على أن إحداهما مشتقة من الأخرى. فمثلاً إذا وضعنا حرف «ل» أو «د» بدلاً من حرف «س» في كلمة «المسيح»، أصبحت «المليح» أو «المديح». ومع أن الفرق في النطق بين كلمة «المسيح» وهاتين الكلمتين، أبسط من الفرق بين كلمتي «كرايست» و«كرشنا»، فليس هناك شخص عاقل يستطيع القول إن كلمة «المسيح» مشتقة من الكلمتين المذكورتين، ولذلك فان هذا الاعتراض مرفوض شكلاً.

وهو مرفوض أيضاً موضوعاً، لأن كلمة «كرايست» في الانكليزية والفرنسية وغيرهما من اللغات الأوروبية، مشتقّة من كلمة «XPISTOS» «كرستوس» اليونانية، وهذه الكلمة معناها «الممسوح». ومنها اشتُقّت كلمة «مسيح» بنفس معنى «ممسوح». كما تقول «كحيل» بمعنى «مكحول»، و«قتيل» بمعنى «مقتول». و«مسيح» أو «ممسوح» هو لقب من الألقاب الأصلية في الكتاب المقدس، فقد كان يُطلق منذ القديم على الأشخاص الذين يعينهم الله لتنفيذ أي قصد من مقاصده. واذا رجعنا الى التوراة وجدنا أن السيد المسيح كان قد دُعي بهذا الاسم قبل ظهوره في العالم ب ١٠٠٠ سنة تقريباً (أي قبل ظهور كرشنا ب ٥٠٠ سنة)، ولذلك لا يُعقل مطلقاً أن يكون اسمه قد اشتُقّ من اسم كرشنا بأي حال من الأحوال، لا سيما وأن كلمة «كرشنا» ليس معناها الممسوح أو المعيَّن، بل معناها «الإله المظلم». بينما معنى اسم المسيح أنه ممسوح «بدهن المسحة المقدس» الذي كان مخصصاً لمسح الملوك والكهنة والأنبياء عند تنصيبهم في وظائفهم بصفة رسمية

(٢ صموئيل ٥ : ٣). ويراد بكلمة «مسيح» من الناحية المعنوية، الشخص المقام من الله لتنفيذ قصد من مقاصده، حتى لو لم يكن ممسوحاً بهذا الدهن (إشعياء ٤٥ : ١)، وقد أشار الأستاذ العقاد الى هذه الحقيقة في كتابه «عبقرية المسيح» ص ١١. ولذلك يُدعى «المسيح» أيضاً في الانكليزية «The Annointed » أي «الممسوح»، أما كلمة «يسوع» فمعناها «يهوه يخلص» - وقد أشار الأستاذ العقاد الى هذه الحقيقة أيضاً في كتابه عبقرية المسيح ص ٢٠٢ - وقد دُعي المسيح بهذا الاسم لأنه هو المخلص من الخطيئة ونتائجها (أعمال ٤ : ١٢). ومن البديهي ان يكون هو وحده الذي يستطيع القيام بهذه المهمة، لأن كل البشر بسبب وجود الطبيعة الخاطئة فيهم لا يستطيعون إنقاذ أنفسهم او غيرهم منها. وقد دُعي له المجد بهذا الاسم قبل ولادته بواسطة الملاك الذي بشّر العذراء (متى ١ : ٢١) الامر الذي يدل على أن هذا الاسم هو اسم على مسمى، وليس مجرد اسم من الأسماء.

(ب) واذا أضفنا إلى ذلك ان «كرشنا» هذا كان معتبراً عند الهنود «إله الشهوة»، لأن حياته كانت حلقات متواصلة من الدنس والفساد، كما ذكرنا فيما سلف، وأن حياة المسيح كانت على العكس، النموذج الفريد للطهارة والقداسة، لا يبقى هناك مجال للظن بأن «المسيح» الطاهر، أو شيئاً من التعاليم التي نادى بها، قد اقتُبس من ديانة الهنود (أو غيرها من الأديان) كما يقول المعترضون.

١٠ - «إن اسم مريم أم المسيح، يشبه من جهة النطق أسماء أمهات بعض آلهة الوثنيين، فقد قيل إن أم أدونيس كانت تسمَّى ميرة، وأم هرمز كانت تسمّى مايا، وهذا دليل على أن المسيحية مشتقّة من الديانات الوثنية».

الرد: اتضح لنا فيما سلف، أن وجود أي تشابه في النطق بين كلمتين، ليس في كل الأحوال دليلاً على أن إحداهما مشتقة من الأخرى، ولذلك فإن هذا الاعتراض مرفوض أيضاً شكلاً. وهو مرفوض كذلك موضوعاً، لأن اسم «مريم» هو من الأسماء الأصلية في الكتاب المقدس، فأخت هرون وموسى التي عاشت قبل الميلاد بأكثر من ١٥٠٠ سنة

تقريباً، كانت تُسمّى «مريم» (خروج ٢ : ٤-١٠). وكلمة «مريم»، كما تنطق بالعبرية، هي إحدى الكلمات الأصلية في هذه اللغة، ومعناها «مرارة» أو «مرارة البحر». وقد سُميّت بهذا الإسم أيضاً كثيرات من النساء اللواتي عاصرن العذراء مريم، فمثلاً كانت هناك مريم إمرأة كلوبا (يوحنا ١٩ : ٢٥)، ومريم أم يعقوب (متى ٢٧ : ٥٦)، ومريم أخت لعازر (لوقا ١٠ : ٤١)، ومريم أم يوحنا مرقس (أعمال ١٢ : ١٢)، ومريم المجدلية (لوقا ٨ : ٢). وهذا دليل على أن استعمال هذا الاسم كان شائعاً بين اليهود، وليس مقتبساً من الوثنية، كما يقول المعترضون.

١١ - «**العقائد التي وردت في الإنجيل لها ما يماثلها في الديانات الوثنية**، فاليونان كانوا يقولون إن فيثاغورس هو ابن الإله أبوبون، وإنه لم يمت بل سيُبعث بعد حين، وكان قدماء المصريين يقولون إن حورس هو ابن الإله أوزيريس، وكان القبائل الحمر في أمريكا يعتقدون أن المخلّص الذي سيأتي إلى العالم، سيلقي بَرَداً على اللهيب ويتكفل برعاية جميع الناس، وكان البابليون يعتقدون أن مردوخ سيعود بعد موته لقمع الفتنة التي حدثت في بلادهم».

الرد: (أ) إن إسناد الوثنيين أبناءً إلى آلهتهم يرجع إلى اعتقادهم أنها كانت تقترن بالنساء، ولذلك لا يعقل مطلقاً أن تكون المسيحية قد اقتبست الاعتقاد ببنوة المسيح لله من الأديان الوثنية، لأن بنوته له تختلف كل الاختلاف في معناها عن جميع اصطلاحات البنوة المعروفة لدى البشر (كما اتضح في الباب الثالث، من كتاب: الله ذاته ونوع وحدانيته). فإذا أضفنا إلى ذلك، أن المسيح كان يُدعى «ابن الله» في التوراة قبل ظهور المسيحية بمئات السنين، لا يبقى مجال لهذا الاعتراض على الإطلاق.

(ب) إن الاعتقاد بمجيء مخلّص إلى العالم في آخر الزمان ليبارك جميع الساكنين فيه وينشر السلام بينهم ليس من اعتقادات القبائل الحمر وحدهم، بل كان ولا يزال من صميم اعتقادات البشر في كل العصور والأجيال. وقد أدرك كثير من رجال الفلسفة هذه

الظاهرة، فقال بعضهم عنها إنها إرهاصات (وهي مواهب باطنية، يعرف بها الحاصلون عليها ما سيأتي به المستقبل من أخبار وأحداث). وقال البعض الآخر عنها إنها أحاسيس باطنية تملك على مشاعر البشرية، بسبب ما تشعر به من المتاعب والآلام.

ولكن مع تقديري لآراء هؤلاء الفلاسفة، فإني أرى أن السبب في الاعتقاد العام بمجيء مُخلِّص إلى العالم، يرجع إلى أن آدم وحواء، اللذين تسلسل منهما البشر جميعاً، كانا بناءً على وعد الله المباشر لهما (الذي ذكرناه في خاتمة الرد على الاعتراض السادس) يتوقعان بشوق حار مجيء شخص يخلّصهما من الخطيئة التي سقطا فيها، ومن البؤس الذي حلَّ بهما من جرائها. فورث البشر عنهما هذا الشوق، بحكم ولادتهم منهما، وظل كامناً في عقولهم الباطنة. ولما كان كل شوق في العقل الباطن لا بد وأن يعبِّر عن فحواه بوسيلة ما، كان من البديهي أن يعبِّر الشوق المذكور أيضاً عن نفسه، تارة بأحلام وأخرى بآمال وأمانٍ، من جهة هذا المخلّص.

أما المسيحية، كما تبيّن لنا فيما سلف، وكما سيتبيّن بأكثر تفصيل فيما يلي، فلم تقتبس الاعتقاد بأن المسيح هو مخلّص العالم من الأديان الوثنية، أو من آمال البشرية وأمانيها، بل جاء هذا الاعتقاد إليها بظهور السيد المسيح في العالم، وشهادته عن نفسه أنه المخلص من سلطة الخطيئة وعقوبتها، وإثباته هذه الحقيقة عملياً بحياته وموته وقيامته، ثم اختبار الرسل للحقيقة المذكورة في حياتهم الروحية، وتحريضهم للناس على اختبارها والتمتّع بها. وكانت التوراة قد تنبأت بكل ذلك قبل ظهور المسيح بمئات السنين، ولذلك ليس هناك مجال للشك في أن الاعتقاد، بأن المسيح هو مخلّص العالم، أصلي في الكتاب المقدس، وليس مقتبساً من دين ما.

(ج) إن الاعتقاد بأن فيثاغورس سيُبعث بعد حين، وأن مردوخ سيعود بعد موته، مؤسس إما على الاعتقاد بتناسخ الأرواح أو تقمّصها، الذي كان منتشراً بين الوثنيين، أو على الاعتقاد بالرجعة الذي نبت عند بعض الفرق اليهودية، وانتشر منها إلى بعض

الشعـوب الأخرى. وإذا أضفنا إلى ذلك أن قيامة المسيح من بين الأموات تختلف كل الاختلاف عن عقيدة اليونان والبابليين وغيرهم في بعث آلهتهم أو أئمتهم في زمن مـ (لأن المسيح قام بنفس جسده الذي مات، ورآه بعد قيامته كثيرون رؤية العيان)، اتضح لنا أنه ليس من المعقول أن يكون الرسل قد اقتبسوا موضوع قيامة المسيح من العقائد الوثنية، كما يقول المعترضون.

١٢ - «معجزة تحويل الماء الى خمر، المسندة الى المسيح، قيل إن ديونيس إله الخمر قام بمثلها، وإن الركوب على أتان المسند الى المسيح، قيل ان إله الشمس كان يقوم بمثله، لأن الحمل والحمار كانا من الحيوانات المقدّسة لديه، وهذا دليل على أن المسيح لم يكن شخصاً حقيقياً، بل أن سيرته مقتبسة من الأساطير الوثنية».

الرد: (أ) لا يخفى عن القارئ أن السبب في ادّعاء اليونان أن ديونيس حوَّل الماء إلى خمر، يرجع الى رغبتهم في تشجيع الناس على شرائه وشربه، لأنهم كانوا يميلون الى السكر والخلاعة، ولأنهم كانوا يملكون كروماً كثيرة يريدون بيع نتاجها. ولكن المسيحية تحرِّم الخمر، فقد قال الكتاب المقدس: «لا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلاعة» (أفسس ٥ :١٨). كما قال لكل مؤمن: «لا تكن بين شرّيبي الخمر، بين المتلفين أجسادهم. . لا تنظر الى الخمر اذا احمرَّت، حين تظهر حِبابها في الكأس وساغت مرقرقة. في الآخر تلسع كالحية وتلدغ كالأفعوان» (أمثال ٢٣ : ٢٠، ٣١، ٣٢).

أما الحالة الوحيدة التي صرّح فيها الكتاب المقدس بشرب الخمر فهي حالة المرض، فقد قال بولس الرسول لتلميذه تيموثاوس: «لا تكن فيما بعد شرَّاب ماء، بل استعمل **خمراً قليلاً من أجل معدتك وأسقامك الكثيرة» (١تيموثاوس ٥ :٢٣)**. ولا مجال للاعتراض على هذا التصريح، لا من الناحية الطبية أو الدينية، لأن الكحول الموجود في الخمر نافع لبعض أمراض المعدة إذا أُخذ بكمية قليلة، كما قال الرسول، ولأن الخمر من حيث هي مادة، ليس فيها شر، لكن الشر هو في سوء استعمالها - مثلها في ذلك مثل

الأفيون، فإنه يُستعمل علاجاً في بعض الأمراض، ولكن إذا استعمل كـ «مكيف» كان شراً وإثماً.

والكلمة المترجمة «الخمر» يقابلها في اللغة العبرية عشر كلمات تدل على عشرة أنواع من الخمر، وأهمها «يابن» و«تشهار» و«مثيخار». والأول يُراد به عصير العنب الطازج، والثاني يراد به عصير العنب المركّز، والثالث يراد به عصير العنب المخمّر. والصنف الأخير هو المُسكر، أما الصنفان الأولان فلا يُسكران Young's Concordance, p. 1053 ، وكانا يُستعملان عند الفلسطينيين كما يُستعمل القصب والعسل عند غيرهم. ويمكن أن نستنتج من أقوال العرب أيضاً أن كلمة «الخمر» تُطلق على سائل العنب الطازج وعلى المسكر معاً، وأن كلمة «العنب» عندهم هي نفس الكلمة التي تُطلق على الخمر عند غيرهم، فقد جاء في (مختار الصحاح ص٣١٠) «السلاف ما سال من عصير العنب، قبل أن يُعصر». ثم جاء بعد ذلك «ويسمى الخمر سلافاً». وجاء في أحد القواميس «الوين، هو العنب الأسود» وهذه الكلمة هي بعينها المستعملة في اللغات الأجنبية للدلالة على الخمر، فهي في الإنكليزية مثلاً «Wine». فلا يغيب عنا أنه إذا وردت في الكتاب المقدس آية تدل على فائدة شرب الخمر، كان الغرض من الخمر فيها هو نتاج الكرمة النافع للجسم، واذا وردت آية عن ضرر شرب الخمر، كان الغرض من الخمر فيها هو النوع المسكر.

وليعرف القارىء السبب الذي دعا المسيح الى تحويل بعض الماء الى خمر حتى تتضح له مغالطة المعترضين وتشويههم للحقائق، نقول: إن المسيح كان قد دُعي الى عرس، ولما فرغت الخمر التي كانت فيه، قالت له أمه: «ليس لهم خمر». فقام بتحويل بعض الماء الى خمر (يوحنا ٢ : ١-١١). ومن البديهي أنه لو كان قد حوَّل الماء الى شراب آخر، أو حوَّل حجارة الأرض الى فواكه أو طيور، لما كان عمله هذه يُعتبر وقتئذ معجزة، فالشرط الأساسي في المعجزة، هو أن تكون مناسبة لظروف الحال. وإذا اضفنا إلى ذلك، أن الخمر التي

صنعها المسيح، لم تكن من نوع يُسكر، بل كانت من نوع جيد لا يُسكر، أو إن جاز القول، كانت من نوع يوقظ العقل وينبّهه، كما يُستنتج من سياق هذه الحادثة، لا يبقى مجال لهذا الاعتراض على الإطلاق.

فعندما ذاق رئيس المتكأ (وهو ضيف الشرف) الماء المتحوّل خمراً، ولم يكن يعلم من أين هي، قال لصاحب العرس: «كل إنسان إنما يضع الخمر الجيدة أولاً، ومتى سكروا فحينئذ الدون. أما أنت فقد أبقيت الخمر الجيدة إلى الآن». ومن هذا نستنتج أن ضيف الشرف والحاضرين معه كانوا قد دخلوا في دور السكر بسبب الخمر الأولى. ولكن عندما ذاق هذا الضيف الخمر الجديدة التي عملها المسيح، أفاق من سكره، أو على الأقل استيقظ عقله لدرجة أمكنه معها أن يميّز بين نوعين من الخمر.

(ب) أما عن الفقرة الثانية من الاعتراض، فنقول إن المسيح لم تكن لديه حيوانات مقدسة وأخرى نجسة، كما أنه لم يقتن طول حياته أي نوع من أنواع الحيوانات. كل ما في الأمر أنه لما قصد في أواخر خدمته أن يعلن لأورشليم التي رفضته، أنه ملكها الحقيقي الذي تنبأت التوراة عنه، رأى أن يدخلها كملك، لا راجلاً كما اعتاد من قبل، بل راكباً على دابة، كما كان يفعل الملوك. فأخذ أتاناً لأنها تتناسب مع هدوئه ووداعته وحياة البساطة التي كان يحياها. وقد سبق زكريا النبي، (الذي عاش سنة ٥٠٠ ق.م) ورأى بروح النبوّة مشهد ركوب المسيح على الأتان كملك، فقال بالوحي: «ابتهجي جداً يا ابنة صهيون، اهتفي يا بنت أورشليم. هوذا ملكك يأتي اليك. هو عادل ومنصور، وديع وراكب على حمار وعلى جحش ابن أتان» (زكريا ٩: ٩، ١٠). ولذلك ليس هناك مجال للظن بأن رسل المسيح قد اقتبسوا موضوع ركوبه على أتان من أي دين من الأديان.

١٣ - «إن الخبز والخمر اللذين أعطاهما المسيح لتلاميذه، واللذين يتناولها المسيحيون إلى الآن في العشاء الرباني، كان يتناولها الوثنيون من قبل في عبادة مثرا وهذا دليل على أن سيرته مقتبسة من الأساطير الوثنية».

الرد: إن استعمال الخبز والخمر معاً لم يكن معروفاً في عبادة مثرا وحدها بل إن معظم أهالي فلسطين وغيرهم من الشعوب كانوا يهتمون بهما كل الاهتمام دون أن تكون لهم أية علاقة بمثرا، إذ أنهم كانوا يستعملونها كطعام رئيسي يتغذّون به على مدار السنة. فإذا رجعنا إلى التوراة وجدنا أن موسى النبي كان قد وعد بني إسرائيل بأن يبارك قمحهم وخمرهم، إن عملوا بأحكامه (تثنية ٧ : ١٣)، وأن داود النبي قال إن الله أعطى الإنسان خمراً تفرّح قلبه وخبزاً يسنده (مزمور ١٠٤ : ١٥)، كما قال إن الغذائين الرئيسيين اللذين كان يعتزّ بهما الناس ويعتمدون عليهما، هما الحنطة والخمر (مزمور ٤ : ٧). وإن سليمان الحكيم قال إن الصالحين يأكلون خبزهم بفرح، ويشربون خمرهم بقلب طيّب (جامعة ٩ : ٧). وإن ملك اشـور قال إن بلاده هي بلاد حنطة وخمر وخبز وكروم (اشعياء ٣٦ : ١٧). فلا مجال للظن بأن المسيح اقتبس إعطاء تلاميذه الخبز والخمر، من أتباع مثرا أو غيرهم.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الاقتباس من الأديان الأخرى لا يكون إلا لمجرد التقليد، وأنه لا يكون إلا عند إنشاء دين أو مذهب جديد، وأن السيد المسيح لم يقدّم لتلاميذه الخبز والخمر اعتباطاً أو تقليداً كما كان يفعل قوم من الأقوام، بل لغاية روحية خاصة لم تكن معروفة عند أحد من قبل (وهي المواظبة على تذكُّر موته على الصليب فدية عنهم، وعن غيرهم من البشر)، وأنه لم يقدمها لتلاميذه في بدء علاقته معهم أو أثناءها، بل قبل موته مباشرة، هذا الوقت الذي لا يفكّر أي مشرّع لدين جديد في إتيان عمل من نوعه. فضلاً عن ذلك، فإنه لم يأت بالخبز والخمر من عندياته، بل كانا موجودين أمامه على مائدة الفصح، التي كان يعدُّها كل إسرائيلي تذكاراً لخروجه من أرض الفراعنة، على يدي موسى النبي. فالخبز كانوا يأكلونه على هيئة فطير (خروج ١٢) أما الخمر فبناء على تقاليد آبائهم. وكانوا يتناولون ثلاثة كؤوس: الأولى قبل تناول خروف الفصح، والثانية أثناء تناوله، والثالثة عند الفراغ من تناوله. وقد أشار لوقا الانجيلي الى الكأس الأولى (لوقا ٢٢ : ١٧). ويُقال إن السبب في تناولهم الخمر في هذه المناسبة هو الاعتراف به غذاء هاماً

أنعم به الله عليهم مثل غيره من الأغذية، ولذلك كانوا يرفعون الشكر اليه من أجله.

من هذا يتضح لنا أنه لا يمكن أن يكون المسيح قد اقتبس موضوع «العشاء الرباني» من هؤلاء الوثنيين أو من غيرهم.

١٤ - «**يُعرف يوم الأحد في الانكليزية بـ ,(Sunday)** أي (يوم الشمس)، وتلاميذ المسيح يُقال إن عددهم كان ١٢ تلميذاً، وهذا هو عدد بروج الشمس أيضاً. ولذلك لا شك في أن المسيحية قد اقتبست من الديانة الشمسية».

الرد: (أ) كان يوم الأحد يسمى بالإنكليزية (Sunday) قبل دخول المسيحية بلاد الانكليز، ولذلك فإن تسميته بهذا الاسم ليس دليلاً على أن المسيحية اقتبست من الديانة الشمسية، بل دليل على أن الإنكليز كانوا يعبدون الشمس قبل إيمانهم بالمسيح. ومما يثبت أيضاً عدم قانونية هذا الاعتراض أن العهد الجديد، الذي هو أول إعلان ظهر عن المسيحية، لم يعبّر عن يوم الأحد باسم مقتبس من اسم الشمس أو غيرها من الكواكب، بل عبّر عنه بـ «أول الأسبوع» (أعمال ٢٠ : ٧) أو «يوم الربّ» (رؤيا ١ : ١٠). كما أن اللغات القديمة التي انتشر بها الإنجيل في أول الأمر استعملت هذين الاسمين فحسب. فيوم الأحد في اللغة اليونانية هو «كرياكي» أي «يوم الرب»، وفي اللغة اللاتينية هو «دي دومينيكا» أي «يوم الرب» ومن هذا الاسم اشتقت كلمة «ديمانش» الفرنسية، التي تطلق على هذا اليوم عينه. وفي اللغة القبطية هو «بي أو آي» أي «اليوم الأول» أو بتعبير آخر «يوم الأحد» كما هو معروف في اللغة العربية.

(ب) أما العدد (١٢) فهو من الأعداد الرمزية المستعملة بكثرة، لا في الإنجيل فقط بل وفي التوراة أيضاً، التي كُتبت قبله بمئات السنين. فمكتوب أن أبواب السماء هي ١٢ باباً (رؤيا ٢١ : ١٢) وأن أساستها هي ١٢ أساساً (رؤيا ٢١ : ١٤)، وأن عدد القديسين الذين سيحيطون بعرش الله هو ٢٤ (١٢ + ١٢) قديساً يمثلون قديسي العهدين القديم

والجديد معاً (رؤيا ٥ : ٨)، كما أن أسباط بني إسرائيل كانوا ١٢ سبطاً، وأن أبناء إسماعيل كانوا ١٢ ابناً، وأن عدد الأحجار التي بنى بها إيليا النبي مذبحه كانت ١٢ حجراً، وأن الأحجار التي وضعها يشوع بن نون في كل من النهر وعلى البرّ كانت ١٢ حجراً (يعقوب ١ : ١، وتكوين ٢٥ : ١٦، و١ ملوك ١٨ : ٣١، ويشوع ٤ : ٣-٢٤)، ولذلك فمن التجنّى على الحقيقة أن يُقال إن المسيحية قد اشتُقَّت من الديانات الوثنية، لأن رسل المسيح كانوا ١٢ رسولاً، أو لأي سبب من الأسباب الشكلية الأخرى.

١٥ - «يُقال إنه عند ما وُلد بوذا، ظهر نجم من السماء، وأتى لزيارته أحد الحكماء، وإنه لما كبر جُرِّب بواسطة الشيطان، وإنه اختار بعد ذلك اثني عشر تلميذاً، وإنه كان يعلمهم تحت شجرة تين، وإنه استعمل كلمة «حبة الخردل» في أقواله، وإنه بفضله كان العمي يبصرون والعرج يمشون، كما قيل عن المسيح تماماً، وهذا دليل على أن سيرة المسيح مقتبسة من تاريخ حياة بوذا».

الرد: لقد درست كثيراً من الكتب المطوّلة عن البوذية لكبار الأساتذة والعلماء، فلم أعثر في أحدها على خبر من هذه الأخبار، إذ أنه لم يذكرها إلا كتاب صغير يحتوي على مقالات مقتضبة متفرقة لأشخاص مختلفين، وأسلوب هذا الكتاب ليس أسلوب العلماء الذين يرسلون أقوالهم بصراحة ويقين، بل أسلوب المحتالين الذين بدهاء ومكر يدسّون السم في العسل. ومع كلٍ فلنواجه اعتراضاتهم ونردّ عليها.

(أ) القول بظهور نجم عند مولد بوذا غير صحيح، ولكن المشاع عند معظم الوثنيين هو أن لكل إنسان نجمه، وأنه كلما كان الإنسان عظيماً كان نجمه واضحاً (أو عالياً، كما تقول العامة بيننا). وإذا كان الأمر كذلك، وكان النجم الذي ظهر يوم مولد المسيح، لم يظهر لليهود، بل لنفر في بلاد المشرق الوثنية، يكون الله قد سمح وكلَّم المُخْلصين في هذه البلاد بلغتهم، ليهديهم إلى الحق، الذي مع شوقهم إليه كانوا يجهلون السبيل إلى معرفته. وتصرُّف مثل هذا يتوافق مع كماله كل التوافق.

(ب) كان بوذا ابن ملك، ولذلك كان من المنتظر أن يزوره لا واحد فقط من الحكماء والعظماء، بل أن يزوره عدد كبير من أولئك وهؤلاء. ولكن هل يصح أن تُتخذ هذه الزيارة دليلاً على أن المسيحية مقتبسة من البوذية، لأنها ذكرت أن سمعان الشيخ الذي كان واحداً من أتقياء اليهود، رأى المسيح عندما كان في دور الطفولة؟!

(ج) كل شخص في الوجود عندما يقبل على عمل خطير، يجد نفسه بين عاملين: عامل الإقدام وعامل التقهقر، والعامل الأخير هو القصور الذاتي أو الضعف البشري. وبوذا لما وجد أن حياة الزهد والتقشف لا تُجدي، وجد نفسه بين عاملين، عامل الإقدام يدعوه إلى مواصلة سعيه وراء الحقيقة التي كان ينشدها، وعامل التقهقر يدعوه إلى العودة إلى عائلته وبيته. وقد شاء المحتالون أن يسمُّوا هذا الموقف من حياة بوذا بالتجربة، ويسمُّوا عامل التقهقر بالشيطان، ليجعلوا حياة المسيح (حسب وجهة نظرهم) مشابهة لحياة بوذا من بعض الوجوه. ولكن المسيح، لكماله المطلق، لم يكن للقصور الذاتي أو الضعف البشري مجال في نفسه، والتجربة التي مرَّ بها كانت بعمل الشيطان وحده. فضلاً عن ذلك، فإنه لم يتعرض لها بسبب تردُّد في نفسه، أو رغماً عن إرادته، بل واجهها بكل ثبات، وبمحض إرادته واختياره. كما أن الغرض منها كان يختلف عن الغرض من أي تجربة من التجارب، إذ كان ينحصر في إعلان كماله المطلق، على الرغم من اتخاذه جسداً ووجوده في عالم الخطيئة والشر مثلنا، وذلك ليتأكد جميع الناس أنه هو وحده الذي يستطيع أن يفديهم ويكفّر عنهم. فهل بعد كل ذلك تكون تجربة المسيح دليلاً على أن المسيحية مقتبسة من البوذية؟!

(د) تنص كل الأساطير على أن تلاميذ بوذا كانوا خمسة، ولم يقل إنهم كانوا اثني عشر تلميذاً إلا شخص غير مشهور يُدعى «جاوارد». ولو فرضنا جدلاً أنهم كانوا اثني عشر تلميذاً، كما يقول هذا المدَّعي، فهل يصح أن يكون قوله دليلاً على أن المسيحية مقتبسة من الوثنية. والعدد «١٢» هو من الأعداد التي لها دلالتها الرمزية في الكتاب المقدس، والتي تستعمل بكثرة فيه، ليس في العهد الجديد فقط، بل وفي العهد القديم أيضاً، الذي كُتب قبل ظهور بوذا بمئات السنين؟!

(هـ) لم يكن المسيح يعلّم تلاميذه تحت شجرة تين، أو يلتقي بهم تحت مثل هذه الشجرة، كما يقول هؤلاء المحتالون، بل كان كما ذكر الكتاب المقدس، يمر في طريقه بشجرة تين. ومرة رأى شخصاً يُدعى نثنائيل (الذي صار فيما بعد أحد أتباعه) واقفاً تحت شجرة تين. لكن هل يصح أن يُتّخذ هذا دليلاً على أن المسيحية مقتبسة من الوثنية؟ طبعاً كلا! لأنه لو كان شجر التين ليس له وجود في بلاد فلسطين، وذكر الكتاب المقدس أن المسيح مرّ بشجرة تين أو جلس تحتها، لكان من الجائز للمعترض أن يتخذ هذا القول ذريعة للاعتراض. أمّا وشجر التين موجود بكثرة في بلاد فلسطين، وينمو بكثرة على جوانب الطرق فيها، ويجلس كثير من الناس تحته في فصل الصيف إتقاءً القيظ، فضلاً عن ذلك فإن الكتاب لم يذكر مطلقاً أن المسيح كان يعلّم تلاميذه تحت شجرة تين، أو يلتقي بهم هناك، بل ذكر أنه كان يعلمهم ويلتقي بهم عند شاطىء البحر، وعلى الجبل، وفي الحقول، وفي البيوت، وفي المحال العامة، فقد انتفى مجال الاعتراض أمام المعترضين.

(و) إن الاعتراض بأن بوذا استعمل في أقواله كلمة «حبة الخردل» كما فعل المسيح، دليل على أن المعترض لم يعثر في المسيحية على شيء يمكن أن يتخذه برهاناً على أنها مقتبسة من الوثنية. لأنه لو كان الخردل غير موجود في بلاد فلسطين، أو كانت العبارة التي استعمل فيها المسيح كلمة «حبة الخردل» هي نفس العبارة التي قالها بوذا أو شبيهة بها، لكان من الجائز للمعترض أن يتخذ ذلك سبباً للاعتراض. أما ونبات الخردل ينمو بكثرة في فصل الصيف في بلاد فلسطين، ومنه تُصنع «المستردا» وبعض الأدوية التي تُستخدم في علاج الروماتزم، وأن العبارة التي استعمل فيها المسيح كلمة «حبة الخردل» تختلف كل الاختلاف عن العبارة التي قالها بوذا، فلا مجال أيضاً لهذا الاعتراض على الإطلاق

إن العبارة التي وردت فيها كلمة «حبة الخردل» من أقوال بوذا هي: «ذات يوم أتت إلى بوذا امرأة ثكلى تلتمس منه العزاء والمواساة، فقال لها إنه يستطيع أن يعزيها ويواسيها إذا استطاعت أن تأتي له بشيء في حجم حبة الخردل، من بيت لم يدخله الموت». أما العبارات

التي وردت فيها كلمة «حبة خردل» من أقوال المسيح فهي: «يشبه ملكوت السموات حبة خردل، أخذها إنسان وزرعها في حقله، وهي أصغر جميع البذور. ولكن متى نمَتْ فهي أكبر البقول» (متى ١٣ : ٣١)، و«لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل، لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك، فينتقل» (متى ١٧ : ٢٠).

(ز) أمَّا قول المعترض إنه بفضل بوذا أخذ العمي يبصرون والعرج يمشون فليس له أساس في الأساطير البوذية. لكن لنفرض جدلاً أن له أساساً في هذه الأساطير، فهل الحقيقة الواقعة تدل على صحة إسناد هذا القول إلى بوذا؟ ألم يكن بوذا إنساناً عادياً، كما شهد هو عن نفسه، وشهد معاصروه عنه؟ وهل هناك حقاً عمي أبصروا بفضله، وعرج استطاعوا أن يمشوا؟ وإذا كان الأمر لا يمكن أن يكون كذلك، ألا يكون الصواب هو أن هذه العبارة مجازية، قُصد بها أنه بفضل جهود بوذا، استطاع بعض الأشرار أن يسيروا في طريق الحق والاستقامة المصطلح عليه عند الناس وقتئذ؟ أما «المسيح» فمن الثابت لدى الجميع أنه شهد عن نفسه أنه الله، وأنه أثبت حقيقة لاهوته بحياته الكاملة ومعجزاته الفائقة، وبفضله حقاً كان العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبُرص يطهَّرون، والموتى يقومون، كما أنه بفضله حقاً أصبح الخطاة أبراراً والأشرار أطهاراً، بدرجة تفوق المقاييس جميعاً.

١٦ - «كان يوم ٢٥ ديسمبر (كانون الأول)، الذي يحتفل فيه المسيحيون في بلاد الغرب بميلاد المسيح، يوم عيد الشمس في العبادة المثرية، لأن هذا العيد كان يقع في ٢٤ و ٢٥ من كانون الأول (ديسمبر). وأن يوم ٧ يناير، الذي يحتفل فيه المسيحيون في بلاد الشرق بميلاده، كان يوم عيد ديونيس إله اليونان، لأن هذا كان يقع في ٦ و ٧ من كانون الثاني (يناير). وأن عيد القيامة الذي يحتفل المسيحيون به في شهر إبريل (نيسان)، هو عيد الربيع الذي كان يحتفل فيه الوثنيون بقيامة تاموز وغيره من آلهتهم».

الرد: اليوم الذي يحتفل فيه معظم المسيحيين بميلاد المسيح في الوقت الحاضر، لم يرد

ذكره في آية من آيات الكتاب المقدس، بل ولم يكن معروفاً على الإطلاق عند المسيحيين الذين عاشوا في القرنين الأول والثاني، الأمر الذي لا يدع مجالاً لهذا الاعتراض. وفي أوائل القرن الثالث، أخذ بعض أساقفة المسيحيين في إقامة أعياد دينية، لتكون تذكاراً للحوادث الهامة في تاريخ السيد المسيح. وعند قيامهم بهذا العمل اختلفوا على تحديد يوم عيد ميلاده، لأن اليوم الذي وُلد فيه لم يكن معروفاً وقتئذ لديهم، أو لدى غيرهم. وأخيراً استقر رأيهم على أن يجعلوا هذا اليوم في يوم من أيام الأعياد الوثنية، ليمنعوا ضعفاء الإيمان من التأثُّر بهذه الأعياد وما كان يجري فيها من ضروب الخلاعة والعهارة، فصادف هذا الرأي قبولاً عند معظم المسيحيين وقتئذ، فأخذ في الانتشار بينهم. فهؤلاء الأساقفة لم يقتبسوا الأعياد المسيحية من الوثنية كما يقول المعترضون، بل أقاموا في الأعياد الوثنية أعياداً مسيحية ليصونوا المسيحيين ضعيفي الإيمان من الاختلاط بالوثنيين والتأثر بعاداتهم التي لا تتفق مع مبادىء المسيحية وتعليمها.

أما عيد القيامة فلم يُقتبس من الديانة الوثنية كما يقول المعترضون، أو يُجعل في عيد من أعيادها كما كانت الحال مع عيد الميلاد، بل إنه كان يُقام منذ تأسيسه في أسبوع عيد الفصح، لأنه من الثابت تاريخياً أن السيد المسيح صُلب وقام من بين الأموات في هذا الأسبوع، كما يتضح من الكتاب المقدس والكتب التاريخية. وعيد الفصح هذا يقع دائماً في شهر نيسان المقابل لشهر ابريل، وكان الله قد أمر بني إسرائيل بالاحتفال به على يد موسى النبي قبل ميلاد المسيح ب ١٥٠٠ سنة تقريباً (خروج ١٤ : ١-٣١).

فإذا رجعنا إلى الكتاب المقدس وجدنا العهد القديم يحدّد الأعياد التي كان يجب على الإسرائيليين أن يعّيدوا فيها، بينما لا ينص العهد الجديد على وجود عيد يجب على المسيحيين أن يعيّدوا فيه. والآية الوحيدة التي ورد فيها ذكر عيد للمسيحيين هي: «لأن فصحنا أيضاً المسيح قد ذُبح لأجلنا. إذاً لنعيِّدْ ليس بخميرة عتيقة ولا بخميرة الشر والخبث، بل بفطير الإخلاص والحق» (١كورنثوس ٥ : ٧، ٨)، ومعنى ذلك أن حياة

المسيحيين الحقيقيين يجب أن تكـون بأسرهـا عيداً روحياً، عماده الـطهـارة والقداسة، والتوافق مع الله في أفكاره وصفاته.

١٧ - «جمع كتبة الإنجيل آمال اليهود والوثنيين ثم ابتدعوا شخصية تتحقق فيها هذه الآمـال، أطلقوا عليها اسم «المسيح» **لأنه ليس هناك ما يثبت أن المسيح كان شخصاً حقيقياً، إذ أن الكتب القديمة خالية خلواً تاماً من الإشارة إليه»**.

الرد: (أ) تختلف عقيدة التجسّد في المسيحية كل الاختلاف عن عقائد التجسّد في الوثنية، ومبادىء المسيحية أسمى بدرجة لا حد لها من نظائرها في الوثنية واليهودية معاً، الأمر الذي لا يدع مجالاً لهذا الاعتراض بأي وجه من الوجوه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن كتبة الإنجيل كان يختلف بعضهم عن البعض الآخر كل الاختلاف في النشأة والثقافة والبيئة والمهنة، وأنهم منذ ظهورهم كانت تحلّ بهم الاضطهادات وتشتتهم في بقاع الأرض المتباعدة، وأنهم كيهود، كانوا يعتقدون في أول الأمر أن المسيح لا يأتي إلى أهل العالم قاطبة، بل يأتي إليهم وحدهم ليباركهم دون غيرهم من الشعوب، ويؤسس لهم مملكة أرضية أعـظم من مملكـة سليمان بن داود، اتضح لنا أن ليس من المعقول إطلاقاً أنهم اجتمعـوا يوماً، وجمعوا آمال الوثنيين وعقائدهم، ثم أضافوا إليها آيات التوراة الخاصة بمجيء مخلّص يحب كل النـاس ويخلِّصهم من خطاياهم، ووفَّقـوا بعد ذلك بين هذه وتلك، وابتـدعـوا شخصية تتـوافـر فيها آمال اليهود والوثنيين معاً، لأن أسباب الجمع والتوفيق والابتداع لم تكن متوافرة لديهم. بل المعقول هو أن الله الذي يعرف البشر على اختـلاف أجنـاسهم، قد تنازل وحققها لهم في المسيح، ليتمتعوا جميعاً بالحياة الروحية الأبدية التي يتوقون إليها، وأنه اصطفى رسله القديسين لإذاعة هذه الحقيقة بين جميع الناس على اختلاف أجناسهم.

وليس من المعقول إطلاقاً أن يكون كتبة الإنجيل قد استطاعوا من تلقاء أنفسهم أن يستنتجوا من التوراة أن المسيح يموت على الصليب كفارة عن الناس، ويقوم بعد ذلك

من الأموات، ثم أخذوا في تأليف حادثتي صلبه وقيامته، لأنهم لم يكونوا يعلمون في أول الأمر أن المسيح نفسه يُصلب ويموت في اليوم الثالث (إذ كانوا يظنون أن الآيات الواردة في التـوراة عن الصلب خاصة بغيره). بل المعقول هو أنهم لما شاهدوا حياته وأعماله، وجدوا أنها تنطبق كل الانطباق على ما جاء في التوراة، ولذلك سجّلوها كما شاهدوها، ثم أشاروا إلى ما جاء في التوراة عنها.

ويتفق الاستـاذ العقاد معنا على ذلك، فقد قال: «كانت الدعوة المسيحية كما روتها الأناجيل، دون أن يتعمّد كتّابها تطبيق أحوال التطور، او تلتفت أذهانهم الى معنى تلك الأحوال». وقال أيضاً: «فكرة الله في المسيحية، لا تشبهها فكرة أخرى في ديانات ذلك العصر الكتابية أو غير الكتابية... وإن روح المسيحية في إدراك فكرة الله، هى روح متناسقة تشفّ عن جوهر واحد، لا يشبهه إدراك فكرة الله في عبادة من العبادات الوثنية. فالايمان بالله على تلك الصفة، فتح جديد لرسالة السيد المسيح، لم يسبقه اليها في اجتماع مقوّماتها رسول من الكتابيين ولا غير الكتابيين، ولم تكن أجزاء مقتبسة من هنا وهناك، بل كانت كلاماً متجانساً من وحي واحد وطبيعة واحدة» (عبقرية المسيح ص ١٢٦ و«الله» ص ١٤٩ و١٥٤).

(ب) كما أن الادّعاء بأن الكتب التاريخية القديمة خالية من الإشارة إلى حقيقة وجود المسيح لا نصيب له من الصواب أيضاً، فقد أشار إلى حقيقة وجوده مؤرخو اليهود واليونان والـرومـان الـذين عاشوا في القرنين الأول والثاني، كما أثبتت حقيقة وجوده المستندات الرسمية في الحكومة الرومانية. فقال يوسيفوس المؤرخ اليهودي في تاريخه ص ٣١٤ ما ملخصه: «عاش في ذلك الوقت إنسان، إن جاز أن يُسمَّى إنساناً، يُدعى يسوع، كان يصنع عجائب كثيرة ويعلّم الذين أرادوا أن يتعلموا الحق». وقال أيضاً: «إن بيلاطس حكم على المسيح بالصلب، بناءً على إلحاح رؤساء شعبنا». وقال تاسيتوس الوثني: «إن الناس الذين كان يعذبهم نيرون، كانوا يُلقَّبون بالمسيحيين نسبة إلى شخص اسمه المسيح كان بيلاطس البنطي قد حكم عليه بالقتل، في عهد طيباريوس قيصر». وقال لوسيان:

«إن المسيحيين لا يزالون يعبدون ذلك الرجل العظيم، الذي صُلب في فلسطين». وقال كلسوس: «احتمل المسيح آلام الصلب لأجل خير البشرية». وإن كان قد قال هذه العبارة بلغة التهكم لأنه عاش ومات في الوثنية، إلا أنها تدل على أن المسيح كان شخصاً حقيقياً، وأنه قد صُلب فعلاً. وقال بليني الصغير حاكم بيثينيا في رسالة رفعها إلى الإمبراطور تراجان سنة ١١٤م: «عاقبتُ أتباع المسيح عقاباً شديداً، فترك ديانته بعضهم ولم يتركها البعض الآخر». كما أن الرسالة التي رفعها بيلاطس البنطي إلى طيباريوس قيصر مبيِّناً فيها الأسباب والظروف التي دعته إلى صلب المسيح، وصورة الحكم الذي أصدره ضده قد اطّلع عليهما كثير من المؤرخين في القرنين الأول والثاني، وأشاروا إليهما في كتبهم التي وصلت إلينا.

فضلاً عن ذلك فإن عدداً كبيراً من رجال الفلسفة المعاصرين لنا، والذين لا يتحيزون للمسيحية إطلاقاً قد شهدوا بحقيقة وجود المسيح، فقال سير ج. فريزر أستاذ علم الدين المقارن في جامعة كامبردج: «إن نظرياتي في الأخلاق والاجتماع مؤسسة على أن يسوع المسيح كان شخصاً تاريخياً». وقال ج. موريس أستاذ التاريخ في جامعة نيوكاسل: «نعتقد بناءً على ما لدينا من وثائق تاريخية أن يسوع المسيح كان شخصاً حقيقياً». وقال سمسون الأستاذ بكامبردج: «ما هو فوق النقد البشري هو فوق كل نقد، لذلك لا يمكن أن يكون قد ابتدع سيرتَه إنسانٌ ما، بل لا بد أنه كان شخصاً حقيقياً». وقال جون ستوارت: «القول إن المسيح ليس حقيقة تاريخية لا نصيب له من الصواب». وقال كلوزمر الحَبر اليهودي المشهور في كتابه (يسوع الناصري): «الرأى القائل بأن المسيح لم يكن شخصاً حقيقياً غير صحيح، لأنه لا يُعقل أن يقوم دين يؤمن به ملايين من البشر، في جهات متباعدة بعضها عن البعض الآخر، على تاريخ غير صحيح». وقال العلامة نوح اليهودي: «كيف يكون يسوع دجالاً، ومن حولنا أدلة لا عدد لها من السعادة والإيمان والحكم الصحيح والإحسان الحي العامل للخير الذي ينبعث من تعليمه!». أما عدم إشارة كل الكتّاب الذين عاشوا في القرنين الأول والثاني الى المسيح، فيرجع إلى أن

معظمهم كان لا يهتم إلا بالأحداث السياسية. والمسيح، كما نعلم كان بعيداً عن السياسة.

وقال الأستاذ العقاد: «أول ما نرى أن أصحاب هذه الملاحظات (يقصد الاعتراضات) قد نسوه وأغفلوه ولم يقدّروا قيمته، أن السيد المسيح هو صاحب الدين الذي كان أكثر الأديان نعياً على ظواهر المراسم والشعائر والنصوص. فمن الغريب أن يجعلوا تشابه المراسم والشعائر والنصوص، مبطلاً لوجود من أنكرها وأقام دعوته الكبرى على إنكارها. وأغرب من هذا أن يتخذوا تشابه المراسم والأخبار، دليلاً على تلفيق تاريخ السيد المسيح. لأنه إذا اختلطت الروايات في أخبار المسيح، فليس في هذا الاختلاط بدع، ولا دليل قاطع على الإنكار، لأن الأناجيل تضمّنت أقوالاً في مناسباتها لا يسهل القول باختلافها، لأن مواطن الاختلاف بينها معقولة مع استقصاء أسبابها بينها وبين آثارها. كما أن مواضع الاتفاق بينها تدل على أنها رسالة واحدة من وحي واحد... ومما فات أصحاب الملاحظات المتقدمة أن آباء الكنائس الأولى لم يحتفلوا بتلك الأعياد وهم يجهلون تواريخها، ولكنهم بدأوا بالاحتفال بها لاعتبارهم أن إكرام السيد المسيح فيها، أجدر بالمسيحيين من إكرام الشمس وسائر الكواكب».

وقال أيضاً: «والغريب في شأن هؤلاء العلماء، أنهم لم يكلفوا أنفسهم تفسيراً مقبولاً لوجود المسيحيين بهذه الكثرة بعد جيل واحد من عصر الميلاد، فإن التفسيرات التي فرضوها تتسع لشكوك كثيرة، كلها أغرب من القول بشخصية المسيح التاريخية، ويبدو لي أن نشوة علم المقابلة بين الأديان هي التي دفعت أصحابه في القرن الثامن عشر إلى تحميل المشابهات والمقارنات فوق طاقتها، فإننا نرى أمامنا في هذا العصر أن هذه المشابهات لا تنفي ولا تثبت، بل لعلها إلى الإثبات أقرب منها إلى النفي على الإجمال. وقد تعب أصحاب المقارنات والمقابلات كثيراً في اصطياد المشابهات من هنا وهناك، ولم يكلفوا أنفسهم جهداً قط فيما هو أولى بالجهد والاجتهاد، وهو استخدام المقارنات والمقابلات لإثبات سابقة واحدة مطابقة لما يفرضون من نشأة المسيحية. فمتى حدث في تاريخ الأديان

أن أشتاتاً مبعثرة من الشعائر والمراسم تلفق نفسها وتخرج في صورة مذهب مستقل، دون أن يعرف أحد كيف تلفَّقت، ولماذا كانت تُخفى مصادر الشعائر والمراسم الأولى ولا تعلن إلا منسوبة للسيد المسيح».

وقال كذلك: «وربما كان أوضح من هذا في الإبانة عن شخصية الداعي، أن أقواله تتضمن نقداً لجميع المذاهب التي كانت شائعة في عصره، وهذه الأقوال تشير إلى وجهة نظر واحدة، لم يكن لها وجود في غير تلك الشخصية. فالأقوال المسيحية تنتقد الفريسيين، ولكنها لا تصدر في نقدهم عن وجهة نظر الصدوقيين أو السامريين، وتنتقد أصحاب النصوص، ولكنها لا تصدر في نقدهم عن وجهة نظر الإباحيين والمتحللين. وتنتقد الآسيين المتعصبين، لكنها لا تدين بآراء الأبيقوريين والرواقيين، وإذا جمعنا وجوه النقد جملة واحدة، أمكن أن نردّها إلى وجهة نظر متناسقة وقوام شخص مرسوم». وهذا الشخص هو السيد المسيح.

أخيراً نتساءل: هل من المعقول أن تكون الأدلة التي ذكرناها في هذا الفصل، على حقيقة وجود المسيح قد غابت عن أذهان المعترضين حتى قالوا إنه ليس شخصاً حقيقياً؟

الجواب: طبعاً لا، لأنهم من العلماء الذين نالوا قسطاً وافراً من الذكاء والمعرفة. وإذا كان الأمر كذلك، فما هو السبب الحقيقي في إنكارهم لحقيقة وجوده؟ **الجواب:** عجزهم عن تطبيق النواميس البشرية عليه، لأنهم وجدوا أنه يختلف عن كل الناس في مولده وحياته، وفي أعماله وأقواله، وفي موته وقيامته. لكن لو كانوا قد وضعوا نصب أعينهم، أنه كان هو الله متأنّساً، وأن تأنّسه يتفق مع كماله، كما يتفق مع حاجتنا نحن البشر إليه، لما كانوا قد أنكروا وجوده، إذ من البديهي أن يكون في حياته الناسوتية أسمى من كل الناس في كل شيء من الأشياء.

ومما يثير الدهشة أن معظم العلماء الذين ينكرون وجود المسيح يتوقون إلى وجوده أو وجود شخص مثله، لأنهم يشعرون بحاجتهم وحاجة البشرية عامة الى أن يعلن الله ذاته

لهم، لكي يعلمهم ويعضدهم، فمثلاً قال الرئيس شنهين: «إني أود أن يعلن الله ذاته لي، لأن إعلان الله ذاته للعالم في المسيح، كما يقول المسيحيون، لا أستطيع أن أفيد منه الآن». وقال هارتمان: «إن قصة المسيح تؤثر في النفس تأثيراً بالغاً، ولكن المسيح نفسه لا حقيقة له، لأن حياته لم تظهر في أحد من أتباعه، كما ورد في الإنجيل». وقال الأستاذ دروز: «إننا نشتاق إلى التحرر من النقص الأدبي الكامن في نفوسنا، ولكننا لا نستطيع التحرر منه بقوتنا الذاتية. ولذلك لا سبيل أمامنا إلا أن نقبل المسيح، الذي يقول عنه رجال اللاهوت». وقال كالتوف: «لو كان المسيح شخصاً حقيقياً، لكان أجدر الناس بالحب والإكرام» (The Person and Work of Jesus, p.111). ولا يتسع المجال امامنا للرد بالتفصيل على هؤلاء العلماء، ولذلك نقول باختصار:

(أ) إن المسيح، على عكس ما يقولون، قد غيَّر ويغيّر حياة أتباعه الحقيقيين تغييراً كاملاً، كما وعد من قبل، والتاريخ يؤيد هذه الحقيقة تأييداً تاماً. وإن كان هناك نفر من الذين ينتسبون اليه لا تظهر فيهم حياة المسيح، فليس ذلك دليلاً على عدم وجوده، أو عدم قدرته على تغيير حياتهم، بل دليل على عدم إيمانهم به إيماناً حقيقياً، أو بالحري عدم خضوعهم له خضوعاً قلبياً.

(ب) إننا لا نحتاج إلى أن يعيش المسيح بيننا الآن بقدر ما نحتاج إلى الإيمان القلبي به والتسليم الكامل له، لأن الذين رأوه رؤية العيان لم يفيدوا منه إلا بعد أن آمنوا به وسلَّموا نفوسهم له. والإيمان بالمسيح ميسور الآن كما كان ميسوراً عندما كان موجوداً على الأرض.

(ج) إن الشعور بالحاجة إلى المسيح يلزمنا، بصرف النظر عن أفكارنا وآرائنا بالالتجاء إليه بقلوبنا. وعندها نستطيع أن نعرفه ونختبر قوته ونعمته. أما الشعور بالحاجة إلى المسيح دون الالتجاء اليه والإيمان القلبي به، فلا يجدي علينا، بل يحمّلنا مسئولية خطيرة لا نستطيع أن ننقذ أنفسنا من عواقبها.

الفصل الثاني

الاعتراضات الدينية والرد عليها

١ - «لم يكن المسيح نبيّاً من أنبياء الله، حلّ فيه كما كان يحل بروحه في غيره من الأنبياء، لأنه ليس من المعقول أن يتجسّد الله بذاته».

الرد: (أ) لو كان المسيح مجرد نبي لكان قد وُلد مثل الأنبياء وعاش مثلهم، لكنه وُلد من عذراء، وعاش بلا خطيئة على الإطلاق، وبعد موته قام من بين الأموات وصعد إلى السموات، مخالفاً في ذلك جميع الأنبياء وغيرهم من الناس وسائر المخلوقات. ولذلك لا يعقل أنه كان نبيّاً من الأنبياء أو واحداً من الناس أو سائر المخلوقات.

(ب) أما عن تجسّد الله بذاته، وإن كان يفوق العقل والإدراك، لكنه لا يدعونا للشك من جهته، لأنه فضلاً عن توافقه مع محبة الله لنا وحاجتنا نحن البشر إليه، فقد أنبأت التوراة عنه قبل حدوثه بمئات السنين، كما شهد الإنجيل عنه بآيات واضحة كل الوضوح، وتدل جميع القرائن على أن نبوات التوراة وشهادة الإنجيل صادقة كل الصدق. أما من جهة قدرة الله على اتخاذ جسد له فليس موضع اعتراض، لأن الذي خلق العالم من لا شيء يستطيع أن يتّخذ لنفسه جسداً من عذراء لإتمام مقاصده السامية من نحو العالم الذي خلقه، لا سيما وأنه باتخاذه هذا الجسد لم يتحيَّز بحيِّز، أو ينحصر في مكان، الأمر الذي يتوافق مع كماله كل التوافق.

٢ - «لم تُكتب التوراة بالوحي، إنما كتبها أناس مجتهدون في حدود ثقافات وعقائد قديمة، فلم يكونوا إلا معبِّرين عن أمانيهم أو أماني غيرهم. وإذا سلَّمنا بأن التوراة كُتبت بالوحي، فإنها مع الإنجيل قد أصابها التحريف من زمن بعيد، ولذلك لا يصح الاعتماد عليهما».

الرد: الأدلّة على صدق شهادة الكتاب المقدس لا تدع مجالاً للظن بأنه كُتب بوحي من

خواطر الناس. أما الادعاء بأنه قد أصابه التحريف فلا يستند إلى أساس تاريخي أو ديني، فالتاريخ لا يذكر لنا في أي عصر من عصوره أنه قد حدث تحريف في الكتاب المقدس. والدين يشهد أن أقوال هذا الكتاب ثابتة إلى الأبد، فقد جاء به أن السماء والأرض تزولان، ولكن كلمة واحدة منه لا تزول (متى ٥ : ١٨).

فضلاً عن ذلك، فإن الإسلام مع اختلافه عن المسيحية في كثير من الموضوعات، قد شهد كثير من رجاله أن الكتاب المقدس لم يصبه تحريف ما، فقد قال البخاري: «ليس أحد يزيل لفظ كتاب من كتب الله تعالى، ولكنهم (أي اليهود) يتأولونه على غير تأويله» (نقلاً عن ضحى الإسلام ج١ ص٣٢٨) أي أن الكتاب المقدس لم يعتره تحريف في ذاته. كل ما في الامر أن اليهود كانوا يفسرون آياته تفسيراً رأى أئمة المسلمين أنه لا يتفق مع المعنى الذي يفهمونه منها. وقال الإمام الرازي: «إن التوراة قد طبقت مشارق الأرض ومغاربها ولا يعلم عدد نسخها إلا الله، ومن الممتنع أن يقع التواطؤ على التبديل والتغيير في جميع تلك النسخ، بحيث لا تبقى في الأرض نسخة إلا مبدَّلة مغيَّرة»، فبناءً على قولهما، يكون الإيمان والعقل معاً، يشهدان أن التوراة لم يصبها تحريف ما.

أما الخلاف الموجود بين القرآن والكتاب المقدس فلا يقوم دليلاً على أن الأخير قد أصابه التحريف، لأن هذا الخلاف كان موجوداً أثناء ظهور الاسلام، وقد أشار اليه القرآن ووقف إزاءه موقف المسالمة والاتفاق مع المسيحيين على الإيمان بإله واحد، فقد قال في سورة العنكبوت ٤٦ : «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل اليكم، وإلهنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون». وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: «قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وكتبه ورسله. فإن كان باطلاً لم تصدقوهم، وإن كان حقاً لم تكذبوهم» (ج٣ ص٧) - وهذا دليل على أن الكتاب المقدس يحوي إعلانات لا يستطيع العقل أن يحكم فيها، هي الاعلانات الخاصة بذات الله. ولكن شكراً له، لأنه وإن كان العقل لا يستطيع أن يحكم فيها إلا أنه لا يستطيع أن

ينقضها، لأنها ليست ضده بل أسمى من إدراكه، الأمر الذي يتوافق مع ذات الله كل التوافق، لأن هذه لا يمكن للعقل أن يضعها موضع الفحص والبحث.

٣ - «كان الأنبياء يقومون بإعلان الله للبشر وهدايتهم إليه، ولذلك لم يكن هناك داعٍ لأن يقوم تعالى بمهمة كان يقوم بها نفر من عبيده».

الرد: لم يعلن الأنبياء للبشر ذات الله بل قاموا فقط بتبليغ أقواله لهم. إذ فضلاً عن أنهم، مثل غيرهم من الناس، غير معصومين من الخطيئة، الأمر الذي لا يجعلهم أهلاً لإعلان ذات الله، فهم أيضاً مثلهم محدودون في ذواتهم. والمحدودون لا يستطيعون أن يعلنوا غير المحدود. فإذا أضفنا إلى ذلك أن غرض الله من التجسّد لم يكن مجرَّد إعلان ذاته للبشر، بل الظهور بينهم بحالة مُدرَكةً لهم، ليستطيعوا معرفته والاقتراب منه والتوافق معه، اتضح لنا أن هذا الاعتراض لا مجال له إطلاقاً.

٤ - «ما الفائدة التي تعود علينا من ظهور الله مستتراً وراء الجسد؟ ألا يتساوى هذا مع عدم ظهوره لنا إطلاقاً، إذ أننا في كلتا الحالتين لا نستطيع أن نراه كما هو؟».

الرد: مرّ بنا أن الإنسان لا يستطيع أن يرى الله أو يتصل به، لأنه فضلاً عن كونه محدوداً، ولا يستطيع من تلقاء ذاته أن يتصل بغير المحدود، فإنه أيضاً بسبب ضعفه ونقائصه، يعجز كل العجز عن مشاهدة الله.

وقد شهدت «الأحاديث القدسية» أيضاً بهذه الحقيقة، فقد جاء بها: «قال الله تعالى يا موسى لن تراني. إنه لن يراني حي إلا مات» (الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية ص ١٤)، وجاء في كتاب الاسراء معجزة كبرى ص ٦٢ «قال رسول الله صلى الله وعليه وسلم «لن يرى أحد ربه حتى يموت»». وهذا يتفق مع الكتاب المقدس، فقد قال قبل ظهور الإسلام بأكثر من ١٨٠٠ سنة: «الإنسان لا يراني ويعيش» (خروج ٣٣ : ٢٠) فالإنسان من هذه الناحية يشبه الخفّاش الذي يعجز بطبيعته عن رؤية النور، فإذا أحسّ

به هرب من مكانه بكل ما لديه من سرعة. فكان من البديهي ألا يظهر الله ذاته للناس في جلالـه ومجـده، بل أن يظهر ذاته لهم في الهيئة المألوفة لديهم ليستطيعوا الإفادة منه والتوافق معه، وهذه الهيئة هي الهيئة البشرية.

٥ - «لا يتوقف التوافق مع الله على رؤيته بالعين، بل على إدراك النفس لمحبته وكماله وجماله. ولذلك لم يكن هناك داع لأن يتجسد الله، إذ أنه موجود في كل مكان، وفي أقواله لنا ما يكفي نفوسنا لإدراك كل شيء عنه، وبالتالي للتوافق معه».

الرد: حقاً إن التوافق مع الله لا يتوقف على رؤيته بالعين، بل على إدراك النفس لمحبته وكماله وجماله، لكن هل تستطيع النفس أن تدرك شيئاً عن الله من مجرد السمع أو القراءة عنه؟ الجواب: طبعاً لا، لأن النفس محدودة، والله غير محدود، والمحدود لا يدرك من تلقاء ذاته شيئاً عن غير المحدود. لذلك كان من البديهي أنه عندما أراد الله أن يجعلنا ندرك ذاته ظهر لنا بهيئة محسوسة نستطيع عن طريقها الاتصال به، وهذه هي الهيئة التي تنازل واتّخذها.

ولإيضاح هذه الحقيقة للذين يميلون الى التمثيل بالمحسوسات نقول إن بخار الماء موجـود في كل مكان، لكننا لا نستطيع أن نرتوي إلا إذا استحال هذا البخار ماءً نراه ونشربه. والكهرباء موجودة في الجو، لكننا لا نستطيع الافادة منها إلا إذا تجمّعت طاقاتها واستطعنا استثمارها في الاضاءة أو توليد الحرارة. وهكذا لو لم يتجسّد الله، لما استطعنا أن نعرفه أو نفيد منه الفائدة الحقيقية.

٦ - «لا يتفق تجسّد الله مع ما هو خليق به من التصرف العلوي السامي، لأنه يحطّ من كرامته وجلاله، ويحد من سموّه وبهائه».

الرد: هَبْ أن ملكاً ترك قصره وارتدى لباس عامة الناس ثم عاش بينهم كواحد منهم، ليواسيهم ويطيّب نفوسهم ويخلّصهم من متاعبهم وآلامهم، فهل يعتبر هذا التصرف حطاً

من كرامته وجلاله؟ الجواب: طبعاً لا. وعلى هذا القياس نقول إن تجسّد الله لا يحط من كرامتـه أو جلاله، ولا يحد من سموه أو بهائه، بل يزيده مجداً وجلالاً في أعيننا، لأننا بالتجسّد قد عرفنا أنه يحبنا ويعطف علينا ويهتم بنا بدرجة لم تكن عقولنا لتقوى على إدراك أو تصـوّر شيء عنها. ولذلك استطعنا بالتجسّد أن نحب الله ونتوق إليه، وأن نكرمه ونمجده، بدرجة لم نكن لنبلغها لو لم يكن قد تجسّد كما فعل.

٧ - «إن كان ولا بد من تجسُّد الله، فلماذا لم يظهر بالهيئة التي تليق بمجده وبهائه، حتى تهابه الناس وتخضع له؟».

الرد: (أ) إن غرض الله من التجسد، لم يكن إظهار عظمته أو إثارة إعجاب الناس به (لأن تصرّفاً مثل هذا لا يصدر إلا من الناقص، الراغب في تعظيم الناس له)، بل هو جمعهم من حوله ليمتِّعهم بحبه وعطفه، ويخلِّصهم من خطاياهم وضعفاتهم، حتى تكون لهم معه حياة روحية سعيدة. وبما أنه لو كان قد ظهر بهيئة تتناسب مع مجده الأزلي لارْتعب الناس منه، وما استطاع واحد منهم أن يدنو إليه، كان البديهي أن يظهر لهم بالهيئة المألوفة لديهم، وهي الهيئـة البشرية، لتتحقق أغراضه هذه. كما أنه لو كان قد تجنّب الظهور بمجده الخاص الذي يرعب الناس، وظهر فقط بإحدى مظاهر العظمة الأرضية، لحُرم متوسطو الحال والفقراء من التمتع به، وهم السواد الأعظم من البشر، وهم في جملتهم أكثر من الأغنياء استعداداً لمعرفته والسير في سبيله. لذلك كان من البديهي أيضاً ألا يظهر بأي مظهر من مظاهر العظمة الدنيوية، بل بالمظهر العادي الذي ظهر به فعلاً، لأنه هو الذي يفسح المجال أمام جميع الناس للاقتراب إليه والاتصال به والإفادة منه.

ويبدو لي أن المسلمين يعتقدون في «الحقيقة المحمدية» ما نعتقده نحن في «أقنوم الابن» من حيث تجسّده. جاء في (كتاب الدين والشهادة ص ١٨٧) «لو أن الحقيقة المحمدية قد صاغها الله على شكل ملائكي، او قد لبست ثوباً ملائكياً، ثم كان داعياً إلى الله، لكان للناس أن يقولوا إنه مَلَك، إنه من غير جنسنا، ومن غير طينتنا وطبيعتنا، وهكذا يرون

أعماله وصفاته وكمالاته، وينصرفون عن كل ذلك بداعي المخالفة».

أما إساءة بعض الناس الى المسيح بسبب وجوده في هيئة الوداعة والتواضع التي ظهر بها، فلا يقوم دليلاً على أنه كان من الواجب أن يظهر بمظهر القوة والجبروت، لأن القوة وإن أخضعت الناس حسب الظاهر ردحاً من الزمن، لا تستطيع أن تصلح اعوجاجهم أو تهذّب أخلاقهم. والدليل على ذلك أنه عندما يضعف تأثيرها عليهم، يعودون إلى الحالة التي كانوا عليها من قبل، فتثور ثورتهم ويطلقون العنان لشهوتهم، كما نعلم بالاختبار. أما المحبة فهي الوسيلة الوحيدة لإصلاح النفس وتهذيبها. ومتى صلحت النفس وتهذّبت. أطاعت الله وسلكت في سبيله من تلقاء ذاتها. ولذلك إذا رجعنا إلى تاريخ المسيح وجدنا أنه بسبب احتماله إساءة المسيئين إليه ومعاملته إياهم بالمحبة والعطف، قد شعروا بكماله ونقصهم، ولذلك ثارت ضمائرهم ضدهم، فقرع بعضهم على صدره متألماً نادماً، وبكى البعض الآخر بكاءً مراً. أما من غلبه اليأس على أمره، عندما تبيّنت له شناعة خطيئته إزاء محبة المسيح الكاملة له، فقد انطلق وخنق نفسه شاهداً بنفسه عليها، أنها لا تستحق الحياة بعد أن أساءت إلى من غمرها بالعطف والاحسان (متى ٢٧ : ٥).

(ب) لا ننكر أنه لو كان المسيح قد ظهر بمجده الخاص لكان الناس قد قدَّموا له السجود والإكرام، واعترفوا به رباً وإلهاً. لكن بما أنه لا يريد إكراماً أو سجوداً منهم، بقدر ما يريد إنقاذهم من خطاياهم وضعفاتهم، وإعطائهم حياة روحية أبدية، كان من البديهي أن يظهر لهم بالهيئة المألوفة لديهم، ليستطيعوا الاتصال به والحصول على هذه الحياة منه.

لقد كان المسيح بعيداً كل البعد عن الاهتمام بمظاهر الحفاوة التي يميل إليها الناس، كما أن إقناعه إياهم بلاهوته مع انحراف قلوبهم عنه لا يُرضي كماله ولا يعود عليهم بفائدة ما. فما أكثر الذين يؤمنون بالله في كل دين من الأديان، ومع ذلك يحيون حياة تتعارض مع كمال الله، الأمر الذي يجعلهم في نظره اكثر شراً واسوأ حالاً من الوثنيين الذين لا

يعـرفـون شيئاً عنه. وإذا أضفنا إلى ذلك أن معظم الذين شاهدوا بأعينهم عظمة الله وتعهدوا بالطاعة الكاملة له (كاليهود وغيرهم من الشعوب القديمة) ونقضوا العهود التي قطعـوها على أنفسهم، وعادوا الى شرورهم وآثامهم بعد مرور ساعات قليلة على هذه العهود (اقرأ مثلا خروج ٣٢ : ٤) اتضح لنا أن إيمان الناس بالله إيماناً حقيقياً لا يتوقف على ظهوره لهم بمظهر العظمة، بل على مقدار تأثُّر قلوبهم بنعمته ومحبته. ولذلك كان من البديهي ألا يظهر في تجسُّده بحالة تبهر عقول الناس وتخطف أبصارهم، وترغمهم على الإذعان لحقه وسلطانه، بل أن يظهر بحالة تؤثر على ضمائرهم وقلوبهم، وتجعلهم يميلون للاقتراب إليه والتوافق معه من تلقاء أنفسهم. وهذه هي الحالة التي ظهر بها لهم في تجسده.

ومع ذلك فقد ظهر من خلال حياة المسيح الناسوتية كمال ومجد أدبيينْ لا يقلَّان في شيء عن ذاك الذي يُنتظر ظهوره من الله نفسه.

وكان من الطبيعي ألا يختفي كمال الله الأدبي أثناء تجسّده لحظة واحدة، بل أن يظهر بكـل وضـوح وجلاء لجميع الناس في كل الظروف والأحوال، لأن هذا الكمال هو من خصائص كيانه، بل هو عين خصائصه. ولا يمكن أن يخفي كائن خصائص كيانه. كما أن اختفاء مجده الظاهري عن الناس أثناء تجسّده يرجع الى رغبته السامية في تقريبهم إليه. ولذلك فإنه بإخفائه هذا المجد عنهم، قد تصرف أيضاً بحسب الكمال الذي يتميز به، لأن من خصـائص هذا الكـمال العـطف على النـاس والنـزول إلى مستـواهم والأخـذ بناصرهم، ليستطيعوا الاقتراب منه والتمتّع به. ومع كل فقد أعلن المسيح مرة شيئاً من مجده الظاهري عندما وجد أن الحاجة تستدعي ذلك. فمثلاً عندما أراد أن يزيد بعض تلاميذه إيماناً به أخذ ثلاثة منهم وصعد بهم إلى جبل عال، وهناك تغيَّرت هيئته قدامهم وضاء وجهه كالشمس، وصارت ثيابه بيضاء كالنور (متى ١٧ : ١-٢)، فاستطاع أحدهم أن يشهد للناس قائلاً: «لأننا لم نتبع خرافات مصنعة. . . بل قد كنا معاينين عظمته. . . في الجبـل المقـدس» (٢بـطرس ١ : ١٦-١٨). و استطاع المخلصون من تلاميذه وغير

تلاميذه أن يؤمنوا أنه «ابن الله» أو «الله معلناً»، فقد قال له نثنائيل: «أنت ابن الله» (يوحنا ١ : ٤٩)، وقالت له مرثا: «آمنت أنك أنت المسيح ابن الله الآتي إلى العالم» (يوحنا ١١ : ٢٧)، وقال له التلاميذ: «بالحقيقة أنت ابن الله» (متى ١٤ : ٣٣)، وقال له بطرس: «آمنا وعرفنا أنك أنت المسيح ابن الله الحي» (يوحنا ٦ : ٦٩)، وقال له توما: «ربي وإلهي» (يوحنا ٢٠ : ٢٨). وقال أتباع كهنة اليهود عنه: «لم يتكلّم قط إنسان مثل هذاالإنسان» (يوحنا ٧ : ٤٦)، وقال له أحد اللصين اللذين صُلبا معه: «أذكرني يارب متى جئت في ملكوتك» (لوقا ٢٣ : ٤٢)، وأخيراً قال قائد المئة والجند الذين صلبوا المسيح: «حقاً كان هذا ابن الله» (متى ٢٧ : ٥٤)، وبذلك تحقّقت كل مقاصد الله من التجسّد.

٨ - «إذا كان المسيح هو الله، فلماذا لم يعلن ذلك صراحة أمام الناس حتى يؤمنوا جميعاً به؟».

الرد: لا يخفى لدى العاقل أنه لو كان المسيح قد أعلن للناس عن حقيقة ذاته قبل أن يختبروها بأنفسهم لكانوا قد اعتبروه مجدِّفاً ومدعياً، ولما كانوا قد آمنوا به إطلاقاً. لكنه شاء أن يستنتجوا هم حقيقة ذاته من حياته وأعماله، لكيلا يكون إيمانهم به نظرياً أو سماعياً، بل اختبارياً عملياً. فمثلاً، عندما أرسل يوحنا المعمدان، وهو في السجن إثنين من تلاميذه إليه يسأله: «أأنت هو الآتي أم ننتظر آخر؟»، لم يجبه له المجد على هذا السؤال، بل قال لتلميذيه: «إذهبا وأخبرا يوحنا بما تسمعان وتنظران: العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يُطهَّرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يُبشَّرون، وطوبى لمن لا يعثر فيّ» (متى ١١ : ٢-٦) وذلك ليدرك يوحنا عملياً، من هو المسيح.

لقد أعلن المسيح عن حقيقة ذاته بكل صراحة للذين كانوا يشكُّون في شخصيته، أو لا يستطيعون اكتشافها. قال مرة لأعمى شفاه: «أتؤمن بابن الله؟» فلما سأله: «من هو يا سيد لأؤمن به؟» أجابه: «قد رأيتَهُ، والذي يتكلم معك هو هو». فقال له الأعمى: «أؤمن يا سيد» وسجد له (يوحنا ٩ : ٣٧-٣٨). ولما قال رئيس الكهنة الذي كان يحاكمه: «أستحلفك بالله الحي أن تقول لنا: هل أنت المسيح ابن الله؟» أجابه: «أنت قلت.

وأيضاً أقول لكم من الآن تبصرون ابن الإنسان جالساً عن يمين القوة وآتياً على سحاب السماء» (متى ٢٦ : ٦٣ ، ٦٤).

و«القوة» اسم من الأسماء التي كانت تُستعمل عوضاً عن اسم الجلالة في المحادثات العادية، صوناً لهذا الاسم العظيم من الجري على الألسنة في غير أماكن العبادة، حتى يظل محتفظاً بين الناس بالهيبة اللائقة به.

وعندما اعترف توما(الذي شكَّ في قيامة المسيح من بين الأموات) بأنه «الرب والإله» صادَقَ له المجد على هذا الاعتراف، وقال: «لأنك رأيتني يا توما آمنت! طوبى للذين آمنوا ولم يروا» (يوحنا ٢٠ : ٢٨ ، ٢٩). فضلاً عن ذلك فانه كان يعلن لليهود بين الفينة والفينة أنه ابن الله، فقد قال لهم مرة: «الذي قدّسه الآب وأرسله إلى العالم، أتقولون له إنك تجدّف، لأني قلت إني ابن الله؟» (يوحنا ١٠ : ٣٦-٣٨)، ولذلك فلا مجال أيضاً لهذا الاعتراض.

٩ - «تُطلق كلمة «الله» في الكتاب المقدس على الملاك (مزمور ٨٢ : ٦) وهو ليس إلهاً، وتطلق على النبي (خروج ٧ : ١) وهو ليس إلهاً أيضاً. بل وتُطلق على إبليس (٢كورنثوس ٤ : ٤) مع أنه ليس هو الله. فمن المؤكد أن يكون المسيح قد دُعي ابن الله أو الله، مجازاً. لأنه لا يوجد إلا إله واحد، وهو الله».

الرد: لا يطلق الكتاب المقدس على ملاك أو إنسان أو مخلوق ما اسم «الله» بصيغة التعريف، كما يقول المعترض، بل يطلق على بعض الملائكة والأنبياء وغيرهم كلمة «آلهة» بصيغة النكرة، كما يتضح من النص الكتابي للآيات المعترَض بها. وتُستعمل كلمة «إله» النكرة كثيراً بمعنى «سيد» أو «رئيس» أو «حاكم»، فنحن نقول عن الغنى المقتّر مثلاً، إن إلهه المال، وعن البَطِن أن إلهه بطنه، لأن المال هو الذي يسود الأول، والبِطْنة هي التي تسود الثاني. وعلى هذا القياس دُعي بعض الملائكة والأنبياء آلهة، لأن الله خوَّلهم السلطة

في فترة خاصة تنفيذ قصد من مقاصده. أما المسيح فلم يُذكر عنه في الكتاب المقدس أنه «إله» بصيغة النكرة، بل ذُكر عنه أنه «الله» بصيغة التعريف، ولذلك لا يصح أن تُعتبر تسميته بهذا الاسم من باب المجاز.

١٠ - «إذا كانت ولادة المسيح من عذراء دليلاً على أنه ابن الله أو الله، فإن ملكي صادق المكتوب عنه أنه «بلا أب بلا أم، بلا نسب، لا بداءة أيام له ولا نهاية حياة» (عبرانيين ٧: ٣)، يكون أحق من المسيح بالألوهية».

الرد: وُصف ملكي صادق بهذا الوصف ليس من جهة ذاته، بل من جهة عمله الكهنوتي، لأنه لم يتسلَّم هذا العمل عن أب أو أم أو نسب، أو لمدة محدودة من الزمن يجب عليه الابتداء به عند أولها والاعتزال عنه عند نهايتها، كما كانت الحال مع بني هرون، الذين كانوا يتوارثون خدمتهم الكهنوتية عن آبائهم في سن خاصة، ويعتزلونها في سن خاصة أيضاً. بل أن ملكي صادق تسلَّم كهنوته من الله مباشرة، وظل يمارسه حتى نهاية حياته على الأرض. فضلاً عن ذلك، فإننا لا نقول إن المسيح هو ابن الله لأنه وُلد من عذراء، بل نقول: لأنه في ذاته هو ابن الله، وُلد من عذراء - وهو «ابن الله» قبل ولادته من العذراء، لأنه هو الذي يعلن اللاهوت منذ الأزل الذي لا بدء له.

١١ - «لا يدل قول المسيح «أنا والآب واحد» (يوحنا ١٠: ٣٠) على أنه واحد مع الآب في الذاتية أو الجوهر، بل يدل على أنه كان في حالة التوافق معه، لأنه قال في موضع آخر للآب عن تلاميذه: «ليكونوا واحداً كما نحن» (يوحنا ١٧: ١١)، ومن المعلوم أن الغرض من أن يكون التلاميذ واحداً، ليس أن يكونوا واحداً في الجوهر أو الذاتية، بل واحداً من جهة المحبة والوفاق».

الرد: المشبَّه لا يكون مثل المشبَّه به من كل الوجوه، فإذا قلنا مثلاً عن إنسان إنه أسد فليس معنى ذلك أنه أسد حقيقي، بل معناه أن يشبه الأسد في الشجاعة. وعندما قال المسيح: «أنا والآب واحد» تناول رؤساء اليهود حجارة ليرجموه، فأجابهم: «أعمالاً كثيرة

حسنة أريتكم من عند أبي، بسبب أي عمل منها ترجموني؟» قالوا له: «لسنا نرجمك لأجل عمل حسن، بل لأجل تجديف. فإنك وأنت إنسان تجعل نفسك إلهاً». وبسبب هذه الشهادة عن نفسه طلبوا أن يقتلوه (يوحنا ١٠: ٣١-٣٩)، وعندما قال له فيلبس: «يا سيد أرِنَا الآب وكفانا»، أجابه: «الذي رآني فقد رأى الآب. فكيف تقول أنت أرنا الآب. ألست تؤمن أني في الآب والآب فيَّ!» (يوحنا ١٤: ٩، ١٠) ومن هذا يتضح لنا أنه لا يقصد بوحدته مع الآب مجرد التوافق معه، بل وحدته معه في الجوهر أو الذاتية. أما الوحدة التي أراد المسيح أن تكون بين تلاميذه، فهي كما ذكر الوحي في مكان آخر وحدانية في الروح (أفسس ٤: ٣)، لأنهم جميعاً سُقوا روحاً واحداً (١كورنثوس ١٢: ١٣). ولذلك كان عليهم أن يفتكروا فكراً واحداً (فيلبي ٢: ٢) وأن يعيشوا معاً كشخص واحد في المحبة والوفاق.

أما قوله لرؤساء اليهود بعد ذلك: «أليس مكتوباً في ناموسكم أنا قلت إنكم آلهة»؟ فمعنى آلهة هنا، رؤساء أو سادة أو حكام. وقوله هذا هو الرد الطبيعي لاقناع اليهود الذين يأبون الاقتناع.

١٢ - «لا يدل قول المسيح: «أما أنا فلست من هذا العالم» (يوحنا ٨: ٢٣) على أنه ليس من جنسنا، بل يدل فقط على أنه كان منفصلاً عن الأشرار، لأنه قال مرة لتلاميذه: «إنكم لستم من العالم» (يوحنا ١٥: ١٩)، وعدم كون التلاميذ من العالم ليس معناه أنهم ليسوا من الجنس البشري، بل معناه أنهم انفصلوا عن الأشرار».

الرد: لا يكون المشبَّه مثل المشبَّه به من كل الوجوه. وقد علمنا أن المسيح لم يولد مثل الناس، ولا عاش مثلهم، ولا كانت نهايته على الأرض مثل نهايتهم، بل وُلد من عذراء، وعاش حياة الكمال الذي ليس بعده كمال، وأخيراً صعد بإرادته إلى السماء. وهذا يوضح لنا عملياً أن تلاميذه لا يشاركونه في أنه ليس من هذا العالم، بل ولا يشاركه فيه أحد من الناس على الاطلاق.

١٣ - «أليست شهادة المسيح عن نفسه أنه «ابن الإنسان»، تدل على أنه كان إنساناً عادياً»؟

الـرد: قال المسيح عن نفسـه إنه «ابن الإنسان» ليس لأنه كان إنساناً عادياً، فقد اوضحنا أنه ابن الله أو الله معلَناً، ولكنه قال عن نفسه إنه ابن الإنسان لأنه اتخذ جسد إنسان، وكان في هذا الجسد رفيقاً للإنسان ومحباً ومعلّماً له، كما سيكون فيما بعد ملكاً على الإنسان. ومما يدل على أن ابن الإنسان هو ابن الله الأزلي، أننا إذا رجعنا إلى التوراة، وجدنا أن المسيح لم يُعرف كابن الإنسان أثناء وجوده على الأرض فقط، بل كان يُعرف بهذا الاسم أيضاً قبل ظهوره عليها. فقد ظهر لدانيال النبي في هيئة ابن الإنسان سنة ٥٠٠ ق. م. فقال دانيال: «كنت أرى في رؤى الليل، وإذا مع سُحب السماء مثل ابن إنسان، أتى وجاء إلى قديم الأيام، فقرَّبوه قدامه، فأُعطي سلطاناً ومجداً وملكوتاً لتتعبَّد له كل الشعوب والأمم والألسنة. سلطانه سلطان أبدي ما لن يزول، وملكوته ما لا ينقرض» (دانيال ٧: ١٣-١٤).

قال دانيال النبي عن المسيح إنـه «ابن إنسـان»، ولم يقـل إنـه «ابن الإنسـان» بأل التعريف، لأن النبي لم ينظر إلى المسيح في علاقته مع الناس، بل كان ينظر إليه من حيث المظهر العام الذي كان يبدو به في الرؤيا، والذي كان عتيداً أن يبدو به بالتجسد، في يوم من الأيام.

وقوله «قديم الأيام» هو الله في أزليته، وابن الإنسان هو أقنوم الابن في المركز الناسوتي الذي كان عتيداً أن يأخذه، ولذلك اقتضى الأمر، وهذا هو مركزه أن يُقال عنه إنه اقترب إلى «قديم الأيام» للتمييز بين «الابن» في ناسوته الحادث، والله أو اللاهوت في أزليته التي لا بدء لها. وهذه نبوّة عن مجيء المسيح في آخر الدهور، لتسلُّم زمام الملك في العالم. ومن البديهي أنه وحده هو الذي يحقّ له أن يقوم بهذه المهمّة، لأن الذي خلق البشر وصنع لهم خلاصاً من خطاياهم، هو الذي يتولى الملك عليهم ومحاسبتهم على أعمالهم. ومن البديهي

أيضاً أنه سيقوم بهذه المهمّة، ليس بوصفه ابن الله، بل بوصفه ابن الإنسان الظاهر في الجسد، لأنه بهذا الوصف هو القائم بإتمام مشيئة الله بين الناس (كما سيتبين بالتفصيل فيما يلي)، ولأن محاسبة الله (في جوهره غير المدرَك) للناس، تكون موضع اعتراض منهم، لأنه تعالى من هذه الناحية لم يشاركهم في طبيعتهم البشرية التي يتعرضون بسببها للخطأ، لكن لا يكون هناك اعتراض إذا قام بهذه المهمة الله المتأنس أو ابن الإنسان. وقد أشار له المجد إلى هذه الحقيقة فقال: «لأن الآب لا يدين أحداً، بل قد أعطى كل الدينونة للابن، وأعطاه سلطاناً أن يدين أيضاً، لأنه ابن الإنسان» (يوحنا ٥: ٢٢-٢٧).

فضلاً عن ذلك، فقد أطلق السيد المسيح على نفسه لقب «ابن الإنسان» بمعنى «ابن الله» مرات متعددة أمام رؤساء اليهود الذين اجتمعوا لمحاكمته، فقد قال لهم: «مِنَ الآن تبصرون ابن الإنسان جالساً عن يمين القوة وآتياً على سحاب السماء» (متى ٢٦: ٦٤) مشيراً بذلك إلى أنه المقصود بابن الإنسان الذي تتعبد له كل الشعوب، والذي تنبأ عنه دانيال النبي من قبل. ومما يدل على أن رؤساء الكهنة فهموا قَصْد المسيح من إطلاق لقب «ابن الإنسان» على نفسه، أنهم عندما سمعوا قوله هذا، مزَّق رئيس الكهنة ثيابه قائلاً: «قد جدّف». وهذا دليل واضح على أن المراد بـ «ابن الانسان» هو «ابن الله» بعينه.

ويُقصد بالاصطلاح «ابن الله» الله مُعلَناً في كمال ذاته وصفاته. والاصطلاح «ابن الإنسان» يراد به الإنسان معلَناً في كمال الصفات التي خلقه بها أولاً. وبما أن الإنسان خُلق في أول الأمر على صورة الله، لذلك فإن «ابن الإنسان» أو «الإنسان الكامل» أو «المسيح» يكون هو صورة الله في الإنسان، او هو الله ظاهراً في الإنسان، لأن صورة الله ليست في الواقع سوى ذاته، إذ أنه ليست له صورة بعيداً عنها. وقد تبدو هذه الحقيقة غريبة في نظر بعض الناس، لكنها تتفق مع الحق الإلهي كل الاتفاق. ويُراد بالاصطلاح «ابن الله» «أقنوم الابن» في علاقته مع الله أو اللاهوت، كما يُراد بالاصطلاح «ابن الإنسان» «أقنوم الابن» في علاقته مع الإنسان. فإذا ذكرنا أن الإنسان في نظرنا ليس هو الهيكل البشري الخارجي، بل هو مجموعة صفات الإنسانية السامية (لأننا نقول عمَّن تتوافر فيه هذه

الصفـات إنـه «إنسـان» أو «الإنسـان»، وعمَّن لا تتـوافر فيه هذه الصفات إنه «ليس إنساناً»)، اتضح لنا أن الشخص الجدير بأن يُدعى «الإنسان» أو الإنسان الكامل، او «ابن الإنسـان»، هو المسيح وحـده، لأنـه هو الذي أعلن الله، الذي يجب أن يعرفه الانسان، بوصفه مخلوقاً على صورته. وقد عرف ابن العربي الشيء الكثير عن هذه الحقيقة فقال: «الكائن الذي يطلق عليه اسم «الإنسان الكامل» يُدعى «الله» لأنه جمع في عينٍ واحـدةٍ الحضرة الإلهية بكـل صفـاتهـا». أما الذين لم يعرفوا هذه الحقيقة فقد ظنّوا أن الاصطلاح «ابن الإنسان» هو نفس الاصطلاح «ابن آدم» الذي يُطلق على كل إنسان. لكن هذا الظن ليس له نصيب من الصواب للأسباب الآتية:

(أ) لم يُولد المسيح بالتناسل الطبيعي مثل الناس، بل وُلد من عذراء، فلا يصحّ أن يُقال عنه إنه «ابن آدم» مثل أحد الناس. وإن كان لا بد من إسناد شخصه من جهة الناسوت إلى بشر كابن، فإنه لا يُدعى «ابن آدم» بل «ابن مريم» أو «نسل المرأة» (تكوين ٣ : ١٥).

(ب) لا يُقصـد بكلمـة «الإنسـان» الرجل وحده، بل يُقصد بها الرجل والمرأة على السواء، لأنها تدل على الإنسان عامة. فتسمية المسيح بـ «ابن الإنسان» لا يُفهم منها أنه «ابن آدم» بل أنه ابن الإنسان عامة، أو ابن الإنسانية وممثّلها، بوصفه المتأنس منها لأجل الأخذ بناصرها.

(ج) أخيراً نقول: كما أن هناك أبناء كثيرين لله، ولكن المسيح وحده هو «ابن الله»، كذلـك هناك أبناء كثيرون للناس، لكن المسيح وحده هو «ابن الإنسان». ولذلك هو وحده أطلق هذا اللقب على نفسه. وتدل كل القرائن على أنه قصد به «المعِلن لله» أو «الله معلَنـاً»، لأنـه أعلن أنه بوصفه ابن الإنسان يغفر الخطايا (مرقس ٢ : ٧) ويمنح الخـلاص والسـلام (لـوقا ٧ : ٥٠) ويعطي الأموات بالخطيئة حياة روحية أبدية (يوحنا ٥ : ٢٥) ويجازي كل واحد حسب أعماله (متى ١٦ : ٢٧) وغير ذلك من الأعمال التي لا يقوم بها إلا الله. ومما يثبت صدق هذه الحقيقة أن اليهود استنتجوا من كلام المسيح أن

للقب «ابن الإنسان» معنى غير المعنى الذي يتبادر إلى الذهن، فسألوه مرة في حيرة: «من هو هذا ابن الانسان!؟» (يوحنا ١٢ : ٣٤). وما كان للحيرة أن تجد مجالاً إلى نفوسهم، لو كانوا قد علموا أن «ابن الإنسان» هو بعينه «ابن الله».

ونقول أيضاً إن الكتاب المقدس وإن كان لا يطلق على المسيح اسم «ابن آدم»، لكن يطلق عليه اسم «آدم الأخير»، (وذلك ليس بالنسبة إلى مركزه كالأقنوم الأزلي، بل بالنسبة إلى مركزه كابن الإنسان، المقام في الزمان من بين الأموات رأساً لجميع الذين يؤمنون به إيماناً حقيقياً)، وهذا بالمقابلة مع آدم الأول من حيث الرياسة والنيابة العامة، فآدم الأول هو رأس البشر الجسدي ونائبهم، أما المسيح أو آدم الأخير فهو رأس البشر الروحي ونائبهم. ولكن شتّان ما بين آدم الأول وآدم الأخير من حيث نتائج الرياسة والنيابة، فالأول بخطيئته أورث الخطيئة لنسله وجلب عليهم جميعاً قضاء الموت الأبدي، ولذلك قيل بالوحي: «في آدم يموت الجميع». أما المسيح فببرّه، كابن الإنسان الكامل يبرر جميع الذين يرتبطون به بالإيمان القلبي، ولذلك قيل بالوحي: «في المسيح سيُحيا الجميع» (١كورنثوس ١٥ : ٢٢). أما من حيث مركز المسيح الأزلي، فإنه سابق في وجوده لآدم الأول، لأنه خالقه وجابله، ولذلك فمن التجنّي على الحقيقة أن يُقال إن لقب «ابن الإنسان» الذي أطلقه المسيح على نفسه، قصد به أنه ابنٌ من أبناء آدم.

١٤ - «إن كان المسيح هو ابن الله بمعنى «الله» أو «الله معلَناً»، فلماذا قيل عنه (أ) إنه «سيَخضع للذي أخضع له الكل، كي يكون الله الكل في الكل» (١كورنثوس ١٥ : ٢٨) (ب) ولماذا قال للناموسي: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله» (متى ١٩ : ١٦) (ج) ولماذا قيل إنه «رجل» (أعمال ٢ : ٢٢) (د) ولماذا قال بنفسه عن ساعة انتهاء العالم: «وأما تلك الساعة فلا يعلم بها أحد، ولا الملائكة الذين في السماء، ولا الابن، إلا الآب» (مرقس ١٣ : ٣٢) (هـ) ولماذا قال: «لا أقدر أن أعمل من نفسي شيئاً. وقد نزلتُ من السماء ليس لأعمل مشيئتي، بل مشيئة الذي أرسلني» (يوحنا

٥ : ٣٠، يوحنا ٦ : ٨) (و) ولماذا قال للآب: «هذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته» (يوحنا ١٧ : ٣)؟».

الرد: (أ) المسيح كابن الإنسان هو الوسيط بين الله والعالم، ولذلك قام ويقوم وسيقوم بجميع الأعمال التي تتطلب الوساطة بين الله والعالم. وعندما ينتهي العالم، وتنتهي تبعاً لذلك جميع الأعمال التي تتطلب الوساطة، لا يبقى للوساطة مجال بعد، ولذلك يتخلّى المسيح حينئذ عنها ويَتبوّأ فقط مركزه الأزلي الذي كان يشغله بالنسبة إلى اللاهوت قبل خلق العالم، وبذلك يكون الله (أو اللاهوت) هو الكل في الكل، أي دون أن يكون في الوجود بعد خلائق تخالف مشيئته، وتحتاج إلى قيام أقنوم الابن بدور الوساطة فيشفع فيها أو يكفّر عنها. ومن هذا يتضح لنا أن خضوع الابن للآب في نهاية الدهور سيكون فقط بوصفه ابن الإنسان الوسيط بين اللاهوت والعالم. أما بوصفه الابن الأزلي، فهو والآب واحد، والكرامة التي تليق بالآب هي بعينها التي تليق به، كما ذكرنا في الباب الرابع من كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته». ومما يثبت صحة ذلك أن الآية لا تقول: «كي يكون الآب الكل في الكل» بل تقول: «كي يكون الله الكل في الكل» ممّا يدل على أنه لا فرق بين أقنوم وآخر في اللاهوت على الإطلاق.

(ب) لم يَنْفِ المسيح بقوله للناموسي: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله» الصلاح أو اللاهوت عن نفسه، بل خاطب الناموسي على أساس اعتقاده فيه، لأن الناموسي لم يكن يعتقد أن المسيح هو الله، بل كان يعتقد أنه معلم من معلمي الدين (الذين اعتاد اليهود أن يُسندوا إليهم الصلاح والفضيلة جزافاً). فانتهز المسيح هذه الفرصة، كما انتهز غيرها، وأجاب سائله بالإجابة التي تصحّح اعتقاده في هؤلاء المعلّمين. وكأنه يقول له: إن كنت تظن أني مجرد معلّم، فاعلم أنه ليس هناك معلم صالح على الإطلاق، إذ أن جميع الناس إن لم يكونوا خطاة بأفعالهم، فهم خطاة بطبيعتهم وأفكارهم. فليس هناك كائن يستحق أن يُقال عنه إنه «صالح» سوى الله وحده. أما المسيح، من جهة ما هو في ذاته، فهو صالح كل الصلاح. وقد شهد له المجد بهذه الحقيقة

فقد قال عن نفسه: «أنا الراعي الصالح» (يوحنا ١٠: ١١)، كما شهد بها تلاميذه الذين عاشوا معه وعرفوه. فقال بطرس عنه إنه: «لم يفعل خطيئة، ولا وُجد في فمه مكر» (١بطرس ٢: ٢٢)، وقال بولس عنه إنه «قدوس بلا شر ولا دنس، قد انفصل عن الخطاة وصار أعلى من السموات» (عبرانيين ٧: ٢٦). لا بل إن أعداءه أيضاً لم يجدوا فيه علّة واحدة، فعندما سألهم مرة: «من منكم يبكتني على خطيئة؟» (يوحنا ٨: ٤٦) لم يستطع واحد منهم أن يذكر له خطيئة واحدة، أما عن مقابلته إساءة الناس بالاحسان (الذي هو عين الصلاح)، فحدِّث ولا حرج.

(ج) كُتب عن المسيح أنه «رجل» من جهة كونه «ابن الإنسان». أما من جهة كونه «ابن الله» فقد كُتب عنه أنه «الكائن على الكل إلهاً مباركاً إلى الأبد» (رومية ٩: ٥)، وانه «الله الظاهر في الجسد» (١تيموثاوس ٣: ١٦).

(د) لم يكن المسيح بوصفه «ابن الإنسان» يعلم زمان انقضاء العالم، لأنه من هذه الناحية كان قد أخلى نفسه وعاش على الأرض كإنسان محدود. أما بوصفه «ابن الله» فقد كان يعلم زمن انقضاء العالم، ويعلمه أزلاً، والدليل على ذلك أنه ذكر علاماته واحدة فواحدة. (اقرأ متى ٢٤: ٤-٤١). فإخلاء المسيح نفسه، لا يُراد به تجرُّده من لاهوته (لأن اللاهوت هو ذاتيته، ولا يمكن أن يتجرد أحد من ذاتيته) بل يُراد به فقط تنازله عن امتيازات اللاهوت الجليلة الباهرة، ليستطيع الناس أن يدنوا منه ويتوافقوا معه.

(هـ) لم يكن المسيح بوصفه «ابن الإنسان» يقدر أن يعمل من نفسه شيئاً، أما بوصفه «ابن الله» فكان يعمل كل شيء بإرادته الذاتية، التي هي بعينها إرادة الأقنومين الآخرين. فمثلاً عندما جاءه مرة أبرص قائلاً: «يا سيد إن أردت تقدر أن تطهّرني» أجابه على الفور: «أريد فاطهر»، وللوقت ذهب عنه برصه (متى ٨: ٣).

(و) قال المسيح للآب: «أنت الإله الحقيقي وحدك» ليس بوصفه ابن الله، بل بوصفه ابن الإنسان. وقوله هذا هو عين الصدق والصواب، لأنه ليس هناك إلا إله واحد، وهو

الله أو اللاهوت. والله أو اللاهوت لا يُدرَك في ذاته بل يُدرك في تعيُّنه، وتعيّنه هو الآب والابن والـروح القـدس. ونـظراً لأن اللاهوت واحد ووحيد ولا يتجزّأ أو يتفكك على الإطلاق، فكل أقنوم من الأقانيم (إن جاز هذا التعبير) قائم بكل ملء اللاهوت، وإذن فكـلٌ منهم هو الإلـه الحقيقي. فالآب هو الإله الحقيقي، والابن هو الإله الحقيقي، والروح القدس هو الإله الحقيقي، وكلهم الإله الحقيقي. ولذلك أعلن الكتاب المقدس أن الآب هو الله، والابن هو الله، والروح القدس هو الله، كما ذكرنا بالتفصيل في كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته».

وقوله «الإله الحقيقي»، بالمقابلة مع «الإله الخيالي» أو «الله المحاط بالغموض والإبهام» الذي كان في عقول اليهود وعقول الفلاسفة الذين كانوا يقولون إنهم يؤمنون بالله. لأن الذي لا يعرف الله كالآب الذي يحب المؤمنين به كما يحب الأب أبناءه، يظل الله بالنسبة له كائناً خيالياً محاطاً بالغموض والابهام.

ومما يدل على وحدة الأقانيم في اللاهوت، وعدم وجود أي تمايز بين أحدهم والآخر، أن المسيح أعلن في قوله السابق ذكره أن الحياة الأبدية ليست متوقفة على معرفة الآب على انفراد، بل على معرفته بالارتباط مع معرفته هو (أي معرفة المسيح). فقد قال «وهذه هي الحياة الأبدية، أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك ويسوع المسيح الذي أرسلته». وهذا ما يتفق مع الحقائق الإلهية الخاصة بوحدة الابن مع الآب في اللاهوت كل الاتفاق. لأن الحياة الأبدية هي في معرفة الله، ولا يمكن معرفة الله إلا في المسيح «لأن الله الذي قال أن يشرق نور من ظلمة، هو الذي أشرق في قلوبنا، لإنارة معرفة مجد الله في وجه يسوع المسيح» (٢كورنثوس ٤ : ٦).

وقـد تبـدو هذه الحقيقة ضد العقل، لكنها في الواقع ليست ضده، بل أسمى من إدراكـه، إذ أنها تتفق مع خصـائص ذات الله كل الاتفـاق. لأن وحـدانيتـه جامعة، وجـامعيتها أقانيم، والأقانيم وإن كان أحدهم غير الآخر إلا أنهم واحد في اللاهوت،

واللاهوت لا يتجزأ أو يتفكك على الاطلاق. ولزيادة الايضاح إقرأ كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته».

إن الحياة الأبدية هي بمعرفة الله، لأنه مصدر الحياة، بل هو الحياة عينها. ولما كان الله هو الآب والابن والروح والقدس، فقد أعلن الوحي أن الآب هو الحياة الأبدية (١يوحنا ٥: ٢٠)، وأن الابن هو الحياة الأبدية (١يوحنا ١ : ٢) وأن الروح القدس هو روح الحياة (رومية ٨: ٢٠).

ولقد ذكرنا فيما سلف، أن إرسال الآب للابن، ليس معناه أن الآب أفضل من الابن، بل معناه اتحاده معه في العطف على البشر. وكل ما في الأمر أن «الابن» لكونه المعلِن للّاهوت منذ الأزل، هو وحده الذي يقوم بإعلانه للبشر.

١٥ - «هل تتحقق ولادة الله من امرأة، مع قداسته تعالى؟»

الرد: خلق الله المرأة كما خلق الرجل، وبما أن الله طاهر ولا يصدر عن الطاهر إلا كل طهارة، إذن فلا نجاسة في المرأة أو الرجل من حيث تكوينهما الجسدي الذي خلقهما الله عليه. فضلاً عن ذلك، فإن الله كان قد تدّخل بصفة خاصة في ولادة المسيح من العذراء، فقد حلَّ عليها بروحه وظلّلها بقوته (لوقا ١ : ٣٥)، فلا مجال لهذا الاعتراض على الإطلاق.

١٦ - «إن كان ولا بد من تجسّد الله، فلماذا لم يظهر في العالم رجلاً كامل النمو بدلاً من ولادته من إمرأة، ومروره في أدوار الطفولة والصبوّة التي لم يفعل فيها شيئاً مذكوراً؟».

الرد: (أ) النمو والتقدم هما السُّنة التي وضعها الله للأفراد والمجتمعات، فكان من البديهي أن يظهر المسيح (وقد رضي أن يكون إنساناً) طفلاً يتدرج في النمو قامة وعقلاً، وتتدرج معه الجماعة المحيطة به يقظة ووعياً، تتهيأ بسببهما لقبول المسيح والاستماع إليه.

وقد أشار الكتاب المقدس إلى هذه الحقيقة، فقال عنه بوصفه ابن الإنسان: «وأما يسوع فكان يتقدَّم في الحكمةِ والقامة والنعمة عند الله والناس» (لوقا ٢ : ٥٢).

(ب) فإذا عرفنا أن غرض الله من التجسّد لم يكن مجرَّد إعلان ذاته لنا، بل الاتحاد الجـوهري بنا، ليكون الرأس الفعلي أو الحقيقي لجنسنا (عوضاً عن آدم الأرضي الذي بانتسابنا إليه وتوالدنا منه، قد ورَّثنا الطبيعة الخاطئة، وورثنا معها قضاء الموت الأبدي)، حتى نستطيع بدورنا أن نتحّد بالله اتحاداً عملياً حقيقياً، اتضح لنا أنه لو كان قد ظهر في العالم رجلاً كامل النمو، أو بتعبير آخر ظهر فيه دون أن يأخذ جسداً من جنسنا، لكان قد ظل غريباً عنا ومفارقاً لنا، وبالتبعية لما كان رأساً لنا، ولما كان لنا نحن صلة فعلية به. لكن بتفضُّله بالولادة من جنسنا اتحد بنا، وبحكم مركزه صار رأسنا ووليَّنا، وأصبح لنا بدورنا أن نتحد به اتحاد الأغصان بالكرمة، وبذلك تحققت أغراضه السامية من التجسّد.

١٧ - «أليس تجسّد الله من جنس خاص من الناس يفيد تحيُّزه لشعب خاص، وهذا ما لا يتناسب مع محبته للبشر أجمعين؟».

الرد: (أ) لو لم يتّخذ الله لنفسه جسداً من اليهود، لكان قد اتّخذ لنفسه جسداً من شعب آخر، وفي هذه الحـالـة يكـون قد تجسّد أيضاً من جنس خاص دون غيره من الأجناس، ولذلك فإن هذا الاعتراض لا مجال له إطلاقاً. كما أن الادِّعاء بأن تجسُّد الله من جنس خاص لا يتناسب مع محبته للبشر أجمعين، قد دلّت الحقيقة الواقعة على عدم صدقه، لأننا إذا تطلعنا إلى حياة المسيح على الأرض وجدنا أنه كان يحب الجميع على السواء. فقد شمل بإحسانه جميع الناس على اختلاف أجناسهم (لوقا ١٧ : ١٦)، وكان يناديهم: «تعالوا إليَّ يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال (بدون استثناء) وأنا أريحكم» (متى ١١ : ٢٨). وقال: «لي خراف أُخر ليست من هذه الحظيرة (أي حظيرة اليهود). ينبغي أن آتي بتلك أيضـاً فتسمـع صوتي، وتكون رعية واحدة وراعٍ واحد» (يو ١٠ : ١٦). ولـذلـك قال الوحي عنه إنه «جعل الاثنين (أي اليهود والأمم) واحداً، ونقض حائط

السياج المتوسط، مبطلاً بجسده ناموس الوصايا في فرائض، لكي يخلق الاثنين في نفسه إنساناً واحداً جديداً» (أفسس ٢ : ١٤). وقال أيضاً: فإن فيه «ليس يوناني ويهودي، ختان وغرلة، بربري سكيثي، عبد حر» بل الجميع واحد (كولوسي ٣ : ١١). وقد أدرك هذه الحقيقة الأستاذ سافير اليهودي، فقال: «كان يسوع يهودياً، ومع ذلك كان من جنس البشر جميعاً». وقال غيره: «المسيح هو «ابن الإنسان» وهو ليس لعصر خاص أو جماعة خاصة، بل لجميع الناس وجميع العصور». وقال آخر: «المسيح حقاً «الإنسان العالمي»، لأنه لم ينحصر ضمن هيئة خاصة، بل تخطّى كل الحواجز التقليدية والاجتماعية والسياسية والجنسية، وأحب كل الناس بلا استثناء». ولا غرابة في ذلك فقد كان «ابن الإنسان» أو «ابن الإنسانية».

(ب) فضلاً عن ذلك فإن التعليم الذي أتى به المسيح، ليس تعليماً لا يتيسّر تنفيذه بواسطة جماعة دون غيرها، أو في أزمنة دون سواها، بل يتيسّر تنفيذه بواسطة كل الناس في كل البلاد والأوقات. فمثلاً لم يأمر الناس بالصلاة في أوقات خاصة، مرتبطة بساعات النهار أو الليل، ولم يحلل لهم تناول بعض الأطعمة دون الأخرى، ولم يحدِّد لهم مواعيد للمواسم والأعياد، مرتبطة بأوقات الحصاد وأوجه القمر، كما كانت الحال مع اليهود الذين عاشوا في منطقة جغرافية محددة، بل أمرهم أن يصلّوا في كل حين (لوقا ١٨ : ١) وأن ما يدخل الفم لا ينجِّس الإنسان، بل ما يخرج منه، لأن من الفم تخرج أقوال الشر التي هي النجاسة (متى ١٢ : ٣٥). وطلب منهم على لسان رسوله، أن تكون حياتهم كلها أعياداً روحية، تتجلى فيها القداسة والطهارة والصلة الحقيقية مع الله (١كورنثوس ٥ : ٨). ولذلك فإن تعليمه لا يمكن تنفيذه في بلاد فلسطين وحدها، بل يمكن تنفيذه أيضاً في الجهات القطبية التي تغيب عنها الشمس نصف العام، ويغيب عنها القمر النصف الآخر، كما يمكن تنفيذه في الجهات القاحلة التي لا زرع فيها ولا حصاد.

١٨ - «لماذا اختار المسيح أن يتجسَّد من اليهود، دون غيرهم من البشر؟»

الرد: طبعاً ليس هناك فضل لجنس على الآخر عند الله. وإن كان هناك فضل لأحد على الآخر عنده، فأتقى الناس أفضلهم، لأنه ليس لدى الله محاباة (غلاطية ٢ : ٦). وقد شهد الوحي بهذه الحقيقة فقال إن كل من يصنع البر في أي أمة مقبول عنده (أعمال ١٠ : ٣٥). ولما وجد أن إبراهيم أتقى الناس الذين عاشوا في جيله، اختاره ودعاه خليلاً له (يعقوب ٢ : ٢٣)، ثم اتّخذه وسيلة لإعلان اسمه بين الناس، ووعده بأن في نسله ستتبارك كل أمم الأرض (تكوين ١٢ : ٣). ونظراً لأن الله لا يلغي ولا ينسى وعداً من وعوده مهما طال عليه الزمن، اصطفى من ذرية إبراهيم في الوقت الذي استحسنه، فتاة، أقل ما يُقال عنها إنها أطهر الفتيات ليتجسّد منها ويبارك كل أمم الأرض كما وعد من قبل.

فإذا تأملنا حياة المسيح على الأرض، وجدنا أنه وإن كان قد تجسّد من اليهود للسبب المذكور، إلا أنه كان متجرِّداً من الجنسية اليهودية، بل ومن الروابط العائلية التي هي من أقوى الروابط وأدقّها، فكل علاقاته كانت بين الله والناس بصفة عامة. فمثلاً عندما قال له مرة نفر من الناس: «أمك وأخوتك يطلبونك» أجابهم: «من أمي وإخوتي!» ثم نظر إلى المؤمنين الجالسين حوله وقال: «ها أمي وأخوتي، لأن من يصنع مشيئة الله، هو أخي وأختي وأمي» (مرقس ٣ : ٣٥). ولما رفعت امرأة صوتها قائلة له: «طوبى للبطن الذي حملك والثديين اللذين رضعتهما» أجابها «بل طوبى للذين يسمعون كلام الله ويحفظونه» (لوقا ١١ : ٢٧). ولما اعترضته السامرية: «كيف تطلب مني ماء لتشرب، وأنت يهودي وأنا امرأة سامرية، لأن اليهود لا يعاملون السامريين» (يوحنا ٤ : ٩) لم يتراجع عن الحديث معها، أو يوبخها وينتهرها، بل واصل حديثه معها ليخلّصها من الخطايا التي كانت غارقة فيها، ويقودها إلى حياة الطهر والعفاف. ولذلك قال الرسول: «إذاً نحن من الآن لا نعرف أحداً حسب الجسد. وإن كنا قد عرفنا المسيح حسب الجسد، لكن الآن لا نعرفه بعد (حسب الجسد). إذاً إن كان أحد (أي أحد بلا استثناء) في المسيح، فهو خليقة

جديدة» (٢كورنثوس ٥ : ١٦، ١٧). فهل بعد هذا الإيضاح، يوجد مجال للاعتراض المذكور؟!

١٩ - «إذا كان المسيح هو الله، فلماذا ظهر في أماكن محدودة، ولم يظهر في جميع الأمكنة، حتى يراه جميع الناس ويؤمنوا به؟».

الرد: إذا رجعنا إلى العصر الذي عاش فيه المسيح على الأرض، وجدنا أن الشعب الوحيد الذي كان يؤمن بالله إيماناً خالصاً من كل زيغ هو شعب اليهود، إذ أن الشعوب الأخرى كانت تعبد الكواكب والأوثان وغيرها، وإن كانت قد وُجدت لدى بعضها فكرة عن الله، فإن هذه الفكرة كانت غير صحيحة أو ناقصة، فكان من المتعذر على هذه الشعوب أن تقبل المسيح كالله المتأنس، لو كان قد ظهر بينها.
ولذلك كان من البديهي أن يظهر المسيح بوصفه «الله المتأنس» بين اليهود، لأنهم أقرب الناس إلى الإيمان به، وكان من البديهي أيضاً أن يظل بينهم حتى يعرفوه حق المعرفة، ويؤمنوا به كل الإيمان. ولكن لما رفضوه (على الرغم من الأدلة الكتابية والاختبارية التي تثبت حقيقة ذاته) اختار من بينهم أشخاصاً كانوا أكثر استعداداً من غيرهم لمعرفته والتوافق معه، وقضى مدة طويلة في تدريبهم وتعليمهم، حتى عرفوا بعد قيامته من بين الأموات حقيقة ذاته كل المعرفة. ثم كلفهم بعد ذلك أن يحملوا رسالته ليس إلى اليهود وحدهم، بل وإلى كل الأمم أيضاً (متى ٢٨ : ١٩)، بعد أن أيَّدهم بمواهب معجزية، تثبت صدق الرسالة التي يحملونها. ولهذا السبب لم يمض القرن الأول حتى كانت معرفة المسيح قد انتشرت بمجرد المناداة باسمه في جميع أجزاء المعمورة، على الرغم من تعارض تعليمه مع طبائع الناس وأهوائهم، الأمر الذي لم يحدث نظيره على الإطلاق.

وإذا أضفنا إلى ذلك (١) أن فلسطين التي ظهر فيها المسيح، لم يره كل شخص من سكانها، بل أن كثيرين لم يروه إطلاقاً، وأنه لو كان قد انتقل إلى كل بلاد العالم، لكان كثيرون أيضاً من سكانها لا يرونه. و (٢) أن معرفة الله في المسيح لا تتوقف على رؤيته

بالعين بل على الإيمان به بالقلب. وفي هذه الحالة يستوي الذين رأوه والذين لم يروه إن كانوا قد آمنوا به أو لم يؤمنوا. فيتضح لنا أن هذا الاعتراض لا مجال له على الإطلاق، لأن معرفة المسيح كانت قد انتشرت بواسطة تلاميذه في جميع البلاد، في برهة وجيزة.

٢٠ - «إن تجسَّد الله، إما أن يظلّ إلى آخر الدهور فتدوم فوائده، وإما أن يكون هناك مبرّر لتمتُّع جيل خاص برؤيته في الجسد دون غيره من الأجيال».

الرد: بالرغم من ظهور الله في الجسد في العالم، ورؤية الناس لأعماله ومعجزاته، إلا أن معظمهم استمر في شرورهم وآثامهم. وبما أنه يريد أن يقترن الإيمان به بحياة القداسة (لأن الإيمان به بدون هذه الحياة أشر من عدم الإيمان)، وبما أن حياة القداسة لا تتأتى بواسطة الاقتناع النظري بحقيقة الله، بل بواسطة الاتصال الروحي به، وبما أن هذا الاتصال لا يتولد عن النظر إليه بعين الجسد الخارجية بل عن النظر إليه بعين الإيمان الباطنية، إذن كان من البديهي أن يقتصر الرب في أمر ظهوره بالجسد على المدة التي قضاها في العالم (وهذه والحمد لله كافية كل الكفاية، لإثبات شخصيته وإظهار محبته المطلقة للبشر أجمعين) حتى تكون علاقتهم به ليس العلاقة الجسدية بل العلاقة الروحية. فهو روح، والذين يريدون أن يتصلوا به فبالروح ينبغي أن يتصلوا، والذين يريدون أن يسجدوا له فبالروح ينبغي أن يسجدوا (يوحنا ٤ : ٢٤).

ولذلك صرَّح له المجد بأفضلية انطلاقه من العالم على بقائه بالجسد فيه، فقد قال لتلاميذه: «الحق أقول لكم، إنه خير لكم أن أنطلق، لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي (أي الروح القدس). لكن إن ذهبت أرسله لكم» (يوحنا ١٦ : ٧). والروح القدس كما تبين لنا في الباب الثالث من كتاب (الله - ذاته ونوع وحدانيته) هو الذي يعلِّم نفوسنا ويهذِّبها ويسمو بها، ويحفظها في حالة الاتصال بالله والتوافق معه. وهذا هو غرض الله من التجسد.

٢١ - «ناسوت المسيح خاضع لقانون الطبيعة العام. وهو أن المادة إلى الفناء، فليس من المعقول أن يظل إلى الأبد».

الرد: «إن القول بأن المادة تفنى لا يزال موضع بحث العلماء، ففريق يعتقد أن ما يُقال عنه إنه فناء للمادة ليس إلا تغيُّر في شكلها الظاهري، وفريق آخر يقول إنها بالإشعاع تفقد جزءاً فقط من خواصها. فإذا تأملنا الناسوت الذي ظهر به المسيح على الأرض، وجدنا أنه وإن كان بإرادة صاحبه، كان متوافقاً مع قانون الطبيعة العام (إذ أخضعه صاحبه لحكم هذا القانون، حتى كفَّر بنفسه عن الناس)، لكنه قام من بين الأموات بحالة تفوق القوانين الطبيعية: حالة حسب إرادة صاحبه تتوافق مع السماء، فأصبح ناسوتاً لا يأكل ولا يشرب، ولا يتعب ولا ينام، لأن السماء ليس فيها مجال للأكل أو الشرب أو التعب أو النوم، أو أي عمل آخر من الأعمال الجسدية.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أجساد الموتى ستُبعث يوماً من قبورها بأجساد غير قابلة للفناء، وأنها ستنال في هذه الأجساد جزاء ما كانت عليه في دنياها، لا يجوز لنا التشكك مطلقاً في أن ناسوت المسيح سيظل إلى الأبد، بالحالة الروحية التي تتوافق مع السماء.

وقد أشار الرسول إلى موت وقيامة كل جسد من أجساد القديسين، فقال « . . . يُزرع في فساد ويُقام في عدم فساد. يُزرع في هوان ويُقام في مجد. يُزرع في ضعف ويُقام في قوة. يُزرع جسماً حيوانياً ويُقام جسماً روحانياً. . . » (١كورنثوس ١٥ : ٤٢-٤٤).

٢٢ - «كل ما له بداية، له أيضاً نهاية. وبما أن اتخاذ الله جسداً له قد حدث في زمن خاص، إذن لا بد أن يتلاشى هذا الجسد في زمن خاص أيضاً».

الرد: إننا لا نستطيع التسليم بأن كل ما له بداية له أيضاً نهاية، لأن هناك شواذ لهذه القاعدة. فمثلاً النفس البشرية حادثة أو لها بداية، لكنها كما يتبين من كتب الدين والفلسفة أيضاً، خالدة ليست لها نهاية. كما أن الأجساد التي نلبسها الآن، وإن كانت

تتحلل بالموت، إلا أنها ستُبعث من رفاتها يوماً ما. ولذلك لا مجال للظن بأن ناسوت المسيح قد تلاشى أو قد يتلاشى. وإذا أضفنا إلى ذلك أن بقاء ناسوت المسيح في الأبدية يتوقف عليه إدراكنا لله، اتضح لنا أن هذا الاعتراض لا مجال له اطلاقاً.

٢٣ - «إذا كان الله هو الذي تجسَّد، فلماذا يُنسب التجسُّد إلى أقنوم الابن وحده؟»

الرد: إن الفاعل كما يقول رجال الفلسفة، قد يكون هو القابل وقد يكون أيضاً غير القابل («القابل» هو الذي يقبل، وفي موضوعنا هذا هو «الذي قبل التجسُّد»).

ولما كان اللاهوت هو الفاعل لإجراء التجسّد، وأقنوم الابن هو القابل له، لأنه بصفته الأقنومية هو الذي يعلن الله ويظهره، لذلك يكون هو وحده الذي تجسّد. وطبعاً لا يغرب عن بالنا أن قيام الابن «بالتجسّد» دون الأقنومين الآخَرين ليس معناه أنهما لا يستطيعان التجسّد، لأن الأقانيم واحد في الجوهر بكل خصائصه وصفاته، إنما لأن «الابن»، للأسباب السابق ذكرها في الباب الأول، هو الذي تجسّد بصفته الأقنومية، لذلك يكون هو الذي تجسّد، فيُقال «الابن قد تجسّد»، أو «الله قد تجسّد» لأن كل أقنوم هو الله بذاته، وكل عمل يعمله أي أقنوم، فالله هو الذي يعمله (انظر البابين الرابع والخامس من كتاب: الله - ذاته ونوع وحدانيته).

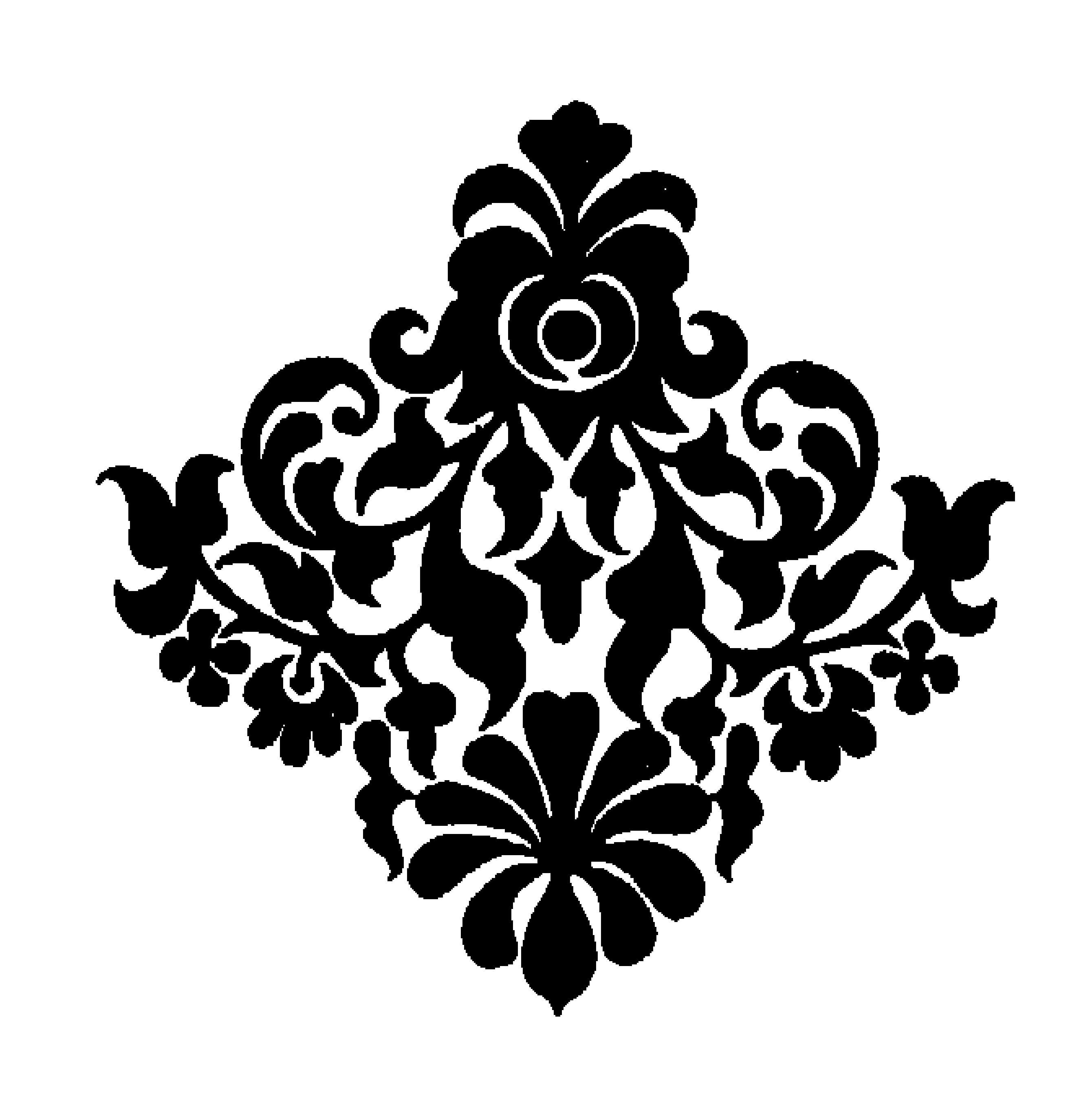
ومع ذلك فإن الأقنومين الآخَرين وإن كانا لم يتجسّدا، إلا أنهما لوحدتهما مع أقنوم «الابن» في اللاهوت، كانا عاملَيْن أيضاً في تجسّده. فالآب أرسل الابن إلى العالم (يوحنا ٥ : ٣٧)، والروح القدس أيضاً أرسله (اشعياء ٤٨ : ١٦).

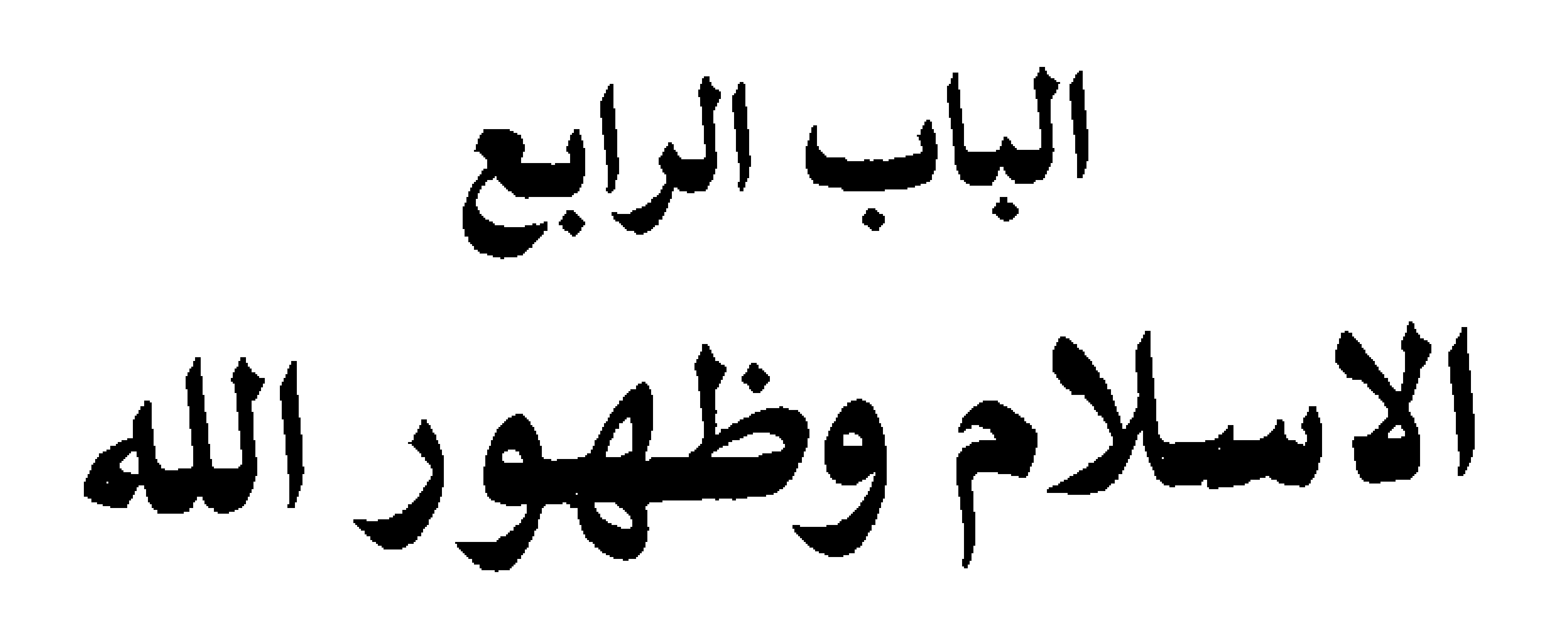
٢٤ - «إذا كان المسيح قائماً باللاهوت والناسوت معاً، أفلا يكون السجود له سجوداً للناسوت مع اللاهوت، وهذا هو الشِّرْك بعينه؟».

الرد: المسيح باللاهوت والناسوت معاً هو شخص واحد: «الله المتأنس» وليس «الإنسان الإلهي» كما يقول بعض الهراطقة، ولذلك فإن السجود له لا يُعتبر شِركاً على

الإطلاق، لأن ناسوته ليس شخصاً سواه. ولإيضاح هذه الحقيقة نقول: لو أن ملكاً نبيلاً في سبيل تقريب مواطنيه إليه ليمتّعهم بما لديه من خير، ارتدى لباساً مثل لباسهم وسكن بينهم واختلط بهم، وعاش معهم كواحد منهم، حتى أزال كل مانع يمنعهم عنه، فهل يغيّر ذلك شيئاً من كونه الملك المستحق للإكرام والاحترام؟ الجواب: طبعاً كلا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن وجود إله في الجسد لا يمكن أن يقلل شيئاً من كونه ذات الله المستحق للعبادة والسجود.

وقد أظهر المسيح بيان هذه الحقيقة بكل وضوح وجلاء، فقد كان يتقبل السجود من الناس (متى ٢ : ١١ و ١٤ : ٢٣ و ٢٨ : ١٧ ولوقا ٢٤ : ٥٢) كأمر عادي يليق تقديمه إليه، كما كان يتقبل منهم الاعتراف بأنه الرب والإله (يوحنا ٢٠ : ٢٨) دون أن يبدي أي تردد على الإطلاق. وطبعاً ما كان من الممكن أن يتقبل هذا أو ذاك، لو لم يكن هو الله، لأن الـذي يتقبل من دونه سجوداً من الغير أو اعترافاً بأنه هو الله، لا يكون إلا معتوهاً أو متكبراً. والحال أن المسيح حكيم كل الحكمة، ومتواضع كل التواضع، كما يشهد أصدقاؤه وأعداؤه على السواء.




الباب الرابع
الاسلام وظهور الله

مقدمة

يظن بعض الناس أن الإسلام ينتقد عقيدة ظهور الله، ولكن الحقيقة غير ذلك، لأننا إذا رجعنا إلى القرآن وإلى كتب الدين والفلسفة الإسلامية، وجدنا أن ظهور الله يشغل جانباً كبيراً من هذه الكتب، كما يتضح مما يلي:

الفصل الأول

ظهور الله في حيِّز خاص

١ - جاء في سورة طه ٥ «الرحمن على العرش استوى». وفي سورة الأعراف ٥٤ «ثم استوى على العرش» وقال بعض الفقهاء إن الاستواء في هاتين الآيتين معناه الرفعة. ولكن القدماء فهموا الاستواء فيهما بالمعنى الحرفي. لما سُئل مالك بن أنس عن معنى «الرحمٰن على العرش استوى» قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». واني من جانبي أرى أن استواء الله على العرش مثل جلوس الله على العرش في المسيحية، يُراد به ظهوره بحالة تتفق مع مجده. ولا مجال للاعتراض على ذلك لأنه تعالى وإن كان لا نهاية له، إلا أن له تعيّناً خاصاً، وبما أن كل ما له تعيّن يمكن أن يظهر في مكان ما، إذن فمن الممكن أن يظهر الله في كل مكان، دون أن يتحيّز بهذا المكان أو ينحصر فيه، لأنه منزّه عن المكان والزمان.

وفي (البخاري ج٤ ص ٦٨) «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة في السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الأخير، يقول من يدعوني فاستجيب له».

وإذا كان من المتفق عليه بين الفقهاء أن نزول المولى في السماء الدنيا في الوقت المذكور لا يمنع وجوده في كل مكان في ذلك الوقت، فلا غضاضة في اعتقاد المسيحيين بأنه تعالى

مع وجوده في الجسد في وقت ما، كان في هذا الوقت في كل مكان، كما كان ويكون في غيره من الأوقات.

٢ – وجاء في سورة الحديد ٤ «وهو معكم أين ما كنتم». وفي سورة النحل ١٢٨ «إن الله مع الذين اتّقوا». وفي سورة البقرة ١٥٣ «إن الله مع الصابرين». وفي سورة العنكبوت ٦٩ «وإن الله لمع المحسنين». وفي سورة المائدة ١٢ «وقال الله إني معكم». وفي سورة المجادلة ٧ «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا».

وكانت «معيّة الله» موضوع بحث بين علماء الدين، فقال فريق منهم: «إن الله معنا بصفاته». وقال فريق آخر: «إنه معنا بذاته وصفاته، لأن صفاته ليست منفصلة عن ذاته، ولذلك يجب الاعتقاد بالمعيّة الذاتية. لكن معيّته ليست معيّة المتحيّزين، إذ أنه تعالى ليس مثل خَلْقه الموصوفين بالجسمية» (اليواقيت والجواهر ص ٦٧). وقال غيرهم: «إن المعيّة هنا لا يراد بها المرافقة بل الرعاية». لكن أليست رعاية الله لنا تحمل في معناها وجوده معنا بذاته وصفاته، بطريقة لا تحدّ من عدم محدوديته؟ وإذا كان الأمر كذلك، أرى أنه لا مجال لتأويل معنى المعيّة الإلهية (في الإسلام أو المسيحية) إلى معنى يختلف عن ذاك الذي يُفهم منها.

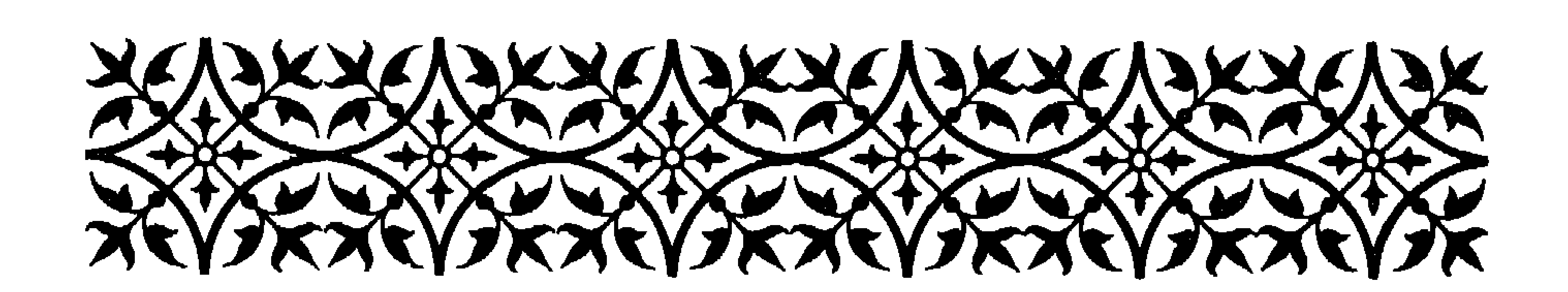
٣ – وجاء في سورة القيامة ٢٢ «وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة». وجاء في صحيح البخاري: «قال صلّى الله عليه وسلّم رأيت ربي في أحسن صورة». وقال لقوم: «إنكم سترون ربكم» فلما سألوه: «يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة» قال: «هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كان صحواً؟» قالوا: «لا». قال لهم: «فإنكم لا تُضارون في رؤية ربكم يومئذ» (صحيح البخاري ج٤ ص ١٩٧-١٩٩). وقال الآمدي: «اجتمعت الأئمة على أن رؤية الله في الدنيا والآخرة جائزة، وأقاموا الأدلة على ذلك بالعقل والنقل» (حاشية الأمير، على شرح الشيخ عبد السلام، على الجوهرة ص ٥٥).

ويقول البعض إن رؤية الله مستحيلة، لأنه لا حكم لمقياس الزمان أو المكان عليه. لكن وإن كان الله لا يخضع لحكم الزمان أو المكان، إلا أن له تعيّناً خاصاً، وكل من له تعيّن خاص يستطيع أن يُظهر ذاته بأي وجه من الوجوه.

٤ - وصف القرآن نور الله فقال: «الله نور السموات والأرض، مَثَل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دُرِّيّ يُوقَد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار» (سورة النور ٣٥).

٥ - وجاء في الأخبار: «قال صلَّى الله وعليه وسلَّم: وضع الله يده أو كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله في صدري». وقال أيضاً «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمٰن». وأيضاً «خمَّر الله طينة آدم بيديه أربعين صباحاً... وأنه خلقه على صورة الرحمٰن» (الملل والاهواء والنحل ج١ ص ٩٥ - ١١٩). وقال معظم علماء الدين، إن هذه العبارات يُراد بها المعاني المجازية لها، لأن الله منزه عن الجسمية تنزهاً تاماً. ولكن ألا تدل هذه العبارات مع معانيها المجازية، على أنه تعالى مع عدم تحيّزه بحيزٍ، يمكن أن يظهر في حيزٍ خاص ليعلن مجده وبهاءه، أو رعايته وعنايته، أو لطفه وعطفه، او عظمته وقدرته؟!

٦ - وجاء في سورة طه ٩-١٣ «وهل أتاك حديث موسى إذ رأى ناراً، فقال لأهله: آمكثوا إني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. فلما أتاها نُودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك. إنك بالوادى المقدس طُوى... إنني أنا الله لا إله إلاَّ أنا».



الفصل الثاني

حلول الله في بعض البشر وظهوره في ناسوت

إذا صرفنا النظر عن الهاشميين والحشويين الذين يقولون إن الله ذو أعضاء وأبعاد، وإنه لا فرق بيننا وبينه إلّا في الحجم، وإنه يجوز عليه الانتقال والصعود والاستقرار والتمكّن، لأن آراءهم لا تتفق مع العقل إطلاقاً، بشهادة معظم علماء المسلمين، فإن بعض الفرق الإسلامية المشهورة، تعتقد أن الله يحلّ في بعض الناس، بل ويظهر أيضاً في ناسوت، كما يتبين مما يلي:

١ - يقول أهل الشيعة: «إن الجزء الإلهي حلَّ في عليّ، ويحلّ في خلفاء عليّ» (الملل والأهواء والنحل ج٢ ص ١٢) وكثير من علماء الدين ورجال الفلسفة لا يتقيدون بالأديان التي ينتمون إليها، بل يذكرون آراءهم الخاصة، فالمرجو مراعاة ذلك.

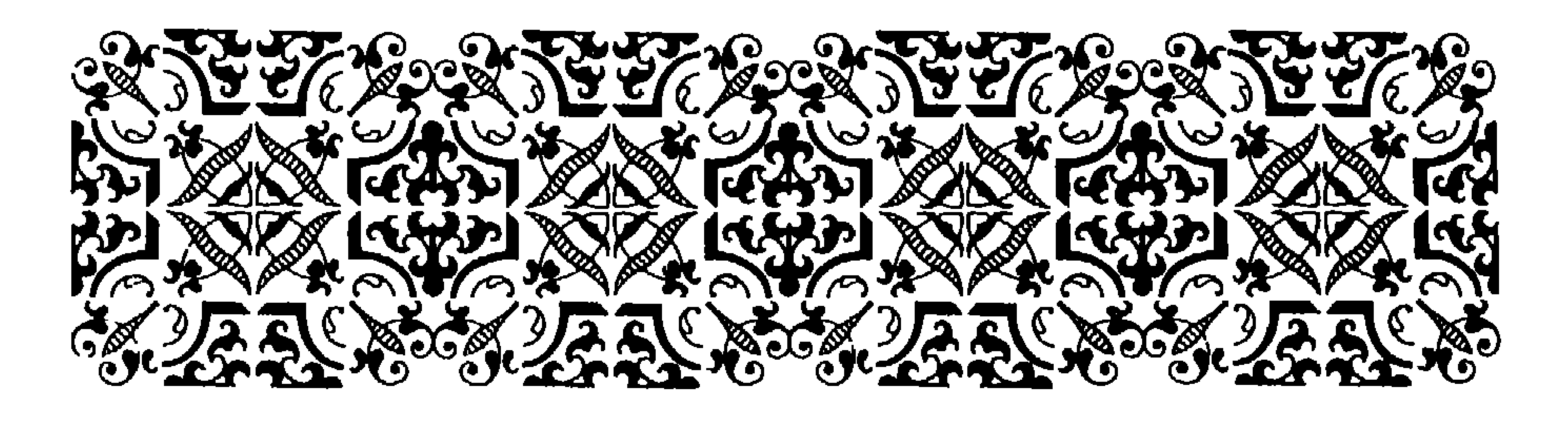
٢ - ويقول الصوفيون إنهم يتّحدون بالله، وإن الله يتّحد بهم، وإنهم لذلك يفنون فيه فناءً تاماً، ويصبح هو كلّ شيء فيهم. فمن المأثور عن الحسين بن منصور الحلاج أنه قال: «لا إله إلاَّ الله. ما في الجبّة إلاَّ الله». علماً بأن الصوفيين لا يؤلهون أنفسهم كما يتبادر إلى الذهن لدى الاطلاع على أقوالهم، لأنهم يؤمنون إيماناً صادقاً أن لا إله إلا الله. لكنهم بنوا عقيدتهم هذه على أن الله ينزل في قلوب العاشقين إياه، فيحل فيها بذاته، ويكون هو كل شيء فيهم.

٣ - ويقول أهل النصيرية والإسحاقية: «إن ظهور الروحاني بالجسد الجسماني لا ينكره عاقل... أما في جانب الخير، كظهور جبريل عليه السلام في صورة أعرابي، والتمثّل بصورة البشر... ولذلك نقول إن الله تعالى ظهر بصورة أشخاص» (الملل والأهواء والنحل ج٢ ص ٢٥)

٤ -

وقال ابن الحلاج عن «الهُوَ هُوَ»	الذي خاطبه الله في الأزل:
سبحان من أظهر ناسوتُه	سرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

وسُمِّي «الهُوَ هُوَ» أيضاً «الهُوَ». ويبدو لي أن كلمة «الهُوَ هُوَ» معناها «الذي هو وليس سواه»، وأن كلمة «الهو» معناها «الذي هو»، اي أن الكلمتين معناهما «الموجود الوحيد الغني عن التعريف». ويبدو لي أيضاً أنه هناك تشابهاً بين هاتين الكلمتين وبين كلمة «يهوه» العبرية التي تُطلق على الله، والتي يُراد بها «الكينونة الذاتية المستمرة» أو بتعبير آخر «الوجود الذاتي الدائم»، و«الكائن الدائم الوجود بذاته» هو «الهُوَ هُوَ» بعينه. فاذا صحَّ استنتاجي، يكون ابن الحلاّج قد قصد ب «الهُوَ هُوَ» الكائن الذي يُدعى عند المسيحيين «الله ظاهراً أو معلَناً». ويوافقني ابن سينا على أن «الهُوَ هُوَ» يُراد به الله، فقد قال «الهو هو» هو «الذي هويته لذاته، وهو واجب الوجود الذي لا تركيب فيه ولا حدَّ له» (الرسالة العرشية ص ٦٣)، و«الهُوَ هُوَ» يشبه كل الشبه «المطاع»، الذي قال الإمام الغزالي عنه إنه «ليس هو الله، ولكنه أيضاً ليس شيئاً غير الله»، كما يشبه «القطب» الذي قال أهل الإسماعيلية الباطنية والقرامطة عنه إنه «منبع العلم الباطني والوحي»، ويشبه «كلمة التكوين» التي قال الأشاعرة إن لها «قوة الخلق والتكوين»، كما ذكرنا في الباب الثالث من كتاب (الله - ذاته ونوع وحدانيته).



الفصل الثالث

تجسُّد كلام الله وكلمته

١ - يقول المعتزلة في شرحهم لحادثة ظهور الله لموسى النبي «إن كلام الله حلَّ في الشجرة أو تجسَّد فيها».

٢ - ويقول الأشاعرة ما ملخَّصه «كلام الله نوعان: الكلام بمعنى الحروف، وهو حادث، والكلام بمعنى الحديث النفسي القديم القائم بذات الله، وهو أزلي. والأول صورة خارجية للثـاني. . . والثاني صفة قديمة قائمة بذاته تعالى. . . وهو مساوٍ لها في القدم، ولا علم لنا به إلا عن طريق الألفاظ. . والكلام بمعنى الحديث النفسي الأزلي واحد لا تعدّد فيه، متميز مغاير لذاته تعالى، **ويظهر بصور كثيرة** لمن يريد الله أن يظهره له. . وهـذه الصور حادثة ومنها القرآن». وهذا الوصف يشبه الوصف الذي جاء عن «الكلمة» في سفر «الحكمة» اليهودي، الذي اقتبسنا شيئاً منه في الباب الثالث من كتاب «الله - ذاته ونوع وحدانيته».

٣ - وقال المقريزي: «القرآن هو من قبيل **الأجساد**، ويمكن أن يصير مرة رجلاً ومرة حيواناً». وقال الجاحظ: «القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً». وقال إخوان الصفا: «الشريعة الإلهية هي جبلة روحانية، تبدو من نفس جزئية، **في جسد بشري**، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية، بإذن الله تعالى، في دور من الأدوار».

ويعتقد علماء الدين جميعاً أن القرآن هو كلام الله، ولكن لبعضهم آراء خاصة من حيث الاعتقاد بزمن وجوده. فقال ابن حنبل «القرآن أزلي» وقد علل ذلك بأن القرآن كلام الله، وكـلام الله أزلي. ولذلك قالت الحنابلة: «القرآن بحروفه وأصواته قديم». وقد تطرّفت جماعة منها في رأيها فقالت: «إن جلده وغلافه قديمان ايضاً». فكان مثلها مثل بعض فلاسفة الأرمن، في رأيهم من جهة جسد المسيح (كما سيتضح في الباب الخامس).

أما المعتزلة فقالت: «القرآن مخلوق» وقد عللت ذلك بأنه قد نصّ على نسخ بعض الآيات، فقال: «ما ننسخ من آية أو نُنْسها نأت بخير منها» ولا يتصور النسخ إلا في الحادث». ووقفت جماعة ثالثة موقفاً وسطاً، فقالت: «القرآن مجعول» (أي أنه ليس أولياً قائماً بذات الله، وليس مخلوقاً من العدم)(الملل والأهواء والنحل ج١ ص ٧٧، وضحى الاسلام ج٣ ص ٣٤-٣٧ و ١٦١-٢٠٧). أما المسيحيون، فمع اعتقادهم أن المسيح بوصفه «الكلمة» الذي يعلن فكر الله هو أزلي بأزلية الله أو اللاهوت، لكنهم يعتقدون أن الكتاب المقدس حادث، وأن كل آية من آياته، وإن كانت معلومة لدى الله أزلاً، إلا أنها لم تصدر منه إلا في الظروف الخاصة بها.

أما قول المقريزي والجاحظ إن القرآن يمكن أن يصير حيواناً، فأعتقد أنه لا يقصد بكلمة «الحيوان» القائم بأربعة أرجل، بل يقصد به كائناً حياً، لأن «الحيوان» في العربية هو ما دبَّت فيه الحياة.

٤ - ويقول الأشاعرة أيضاً: «كلمة التكوين (كن)، الواردة في الآية (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)، معناه **تجسيم الكلمة**، او على الأقل إظهارها **بمظهر الشخصية**». فهم لا يعتقدون أن التجسم هو في أثر الكلمة (كما يحاول الذين يريدون تأويل أقوالهم)، بل يعتقدون أن التجسم هو في ذات الكلمة.

٥ - وقال الشيخ محيي الدين العربي ما ملخصه: «الكلمة الكلية الجامعة، أو العقل الإلهي، أو حقيقة الحقائق، هي اللاهوت أو **باطن الناسوت**». وقال أيضاً: «ما يُقال عنه العقل بالقوة هو حقيقة الحقائق، وما يُقال عنه العقل بالفعل هو العبد الكامل أو **الإنسان الكامل**. وهذا **العبد الكامل أو الإنسان الكامل** يُدعى الله، لأنه جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية بكل صفاتها. والله يعرف نفسه بنفسه في هذا الإنسان، إذ هو بالنسبة إليه، مثل إنسان العين من العين، وبه نظر الله إلى عباده فرحمهم أو خلقهم». و«العبد الكامل»، يراد به «الله متجلياً وعاملاً». وبالطبع لا يقصد ابن العربي بـ «الكلمة الكلية الجامعة» أو «الإنسان الكامل»، السيد المسيح، كما يعتقد المسيحيون، بل يقصد به «الحقيقة المحمدية».

الفصل الرابع

ضرورة وجود متوسط يجمع بين الروحانية والجسمانية، بين الله والناس

قال ابن حزم: «كانت الفِرق في زمن إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين: الصابئة والحنفاء. وكانت الصابئة تقول إننا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً، وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب، والجسماني بشر مثلنا يأكل مما نأكل ويشرب مما نشرب، ويماثلنا في المادة والصورة (ولذلك) قالوا: ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون.

أما الحنفاء فكانوا يقولون إننا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر، تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، يماثلنا من حيث البشرية ويمايزنا من حيث الروحانية. فيتلقى الوحي بطرف الروحانية، ويلقي إلى النوع الإنساني بطرف البشرية.

ثم لما لم يتطرّق للصابئة الاقتصار على الروحانية البحتة، والتقرب إليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها، فزعت جماعة منها إلى هياكلها، وهي السيارات السبع. أما إبراهيم فكان مكلفاً بتقرير الحنفية السهلة». (الملل والأهواء والنحل ج٢ ص ٧٠).

و«الحنيف» هو البعيد عن العقائد الزائفة (البيضاوي ج٢ ص ٢٤)، ويقابله في اللغة اليونانية كلمة «أرثوذكس». أما «الصابئ» فهو الذي يخرج من دين إلى دين، ويُعتبر من

أهل الكتاب (مختار الصحاح ص ٣٥٤)، أما أبو الفداء فيقول في كتابه (التواريخ القديمة) إن الصابئين هم أتباع إدريس عليه السلام.

«والمتوسط» هو «الوسيط» كما يقول المسيحيون. وبهذه المناسبة نقول، إذا كان من المستحيل أن يكون هناك إنسان عادي يمايز جميع الناس من جهة الطهارة والعصمة والتأييد، وهو فوق الروحانيات (لأن الأنبياء وهم صفوة البشر، قد سقطوا في الخطايا، التي يسقط فيها غيرهم من الناس) ألا يكون هذا المتوسط الذي ارتأى الحنفاء وجوده، هو ما يقول المسيحيون عنه إنه الله متأنساً؟ الجواب: أعتقد ذلك، لأن الله وحده هو فوق الروحانيات من جهة الطهارة والحكمة والعصمة والتأييد، وغير ذلك من الصفات السامية. وهل كان إبراهيم يعرف هذه الحقيقة حتى يقوم بتقريرها، كما يقول الحنفاء؟ الجواب: بناءً على ما جاء في الكتاب المقدس أقول إنه كان يعلمها، لأنه رأى الله مرة في صورة إنسان، ولأنه تهلل مرة أخرى بأن يرى يوم المسيح، فرأى بالروح وفرح (يوحنا ٨: ٥٦). وإذا كان الأمر كذلك، فإن رأي الحنفاء من جهة الشروط الواجب توافرها في المتوسط يتفق مع ما جاء في الكتاب المقدس كل الاتفاق، فقد قال الرسول فيه: «لأنه يوجد إله واحد ووسيط واحد بين الله والناس، الانسان يسوع المسيح» (١ تيموثاوس ٢: ٥). وكأن الرسول يقول: إن أردتم إنساناً من جنسكم يشعر شعوركم ويرثي لضعفكم، ليكون وسيطاً لكم تقتربون به إلى الله، فهذا الإنسان هو يسوع المسيح، لأنه إنسان حقيقي من جنسكم يحس إحساسكم، ويمكنكم معرفته والاتصال به. وفي الوقت نفسه هو أقنوم الكلمة الذي باقترابكم منه تقتربون من ذات الله. وقد أشار له المجد إلى هذه الحقيقة، فقال عن نفسه: «أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي» (يوحنا ١٤: ٦). وقال أيضاً: «أنا هو الباب. إن دخل بي أحد فيخلص» (يوحنا ١٠: ٩). كما برهن عملياً على أنه المتوسط الوحيد بين الله والناس، إذ مع أنه كان إنساناً من جنسنا، عاش على الأرض حياة يمكن أن يُقال عنها بحق إنها فوق الروحانيات من جهة الطهارة والعصمة والتأييد، وغير ذلك من صفات الكمال.

الفصل الخامس

تجسُّد الكلمة الأزلية في المسيح وظهور اللاهوت فيه

١ - قال أحمد بن حائط إمام فرقة الحائطية عن السيد المسيح، إنه المراد بقوله تعالى: «جاء ربك والملك صفاً صفاً» (الفجر ٢٢)، و«يأتيهم الله في ظُلَلٍ من الغمام» (البقرة ٢١٠)، وهو المعنيُّ بقوله تعالى«أو يأتي ربك» (الأنعام ١٥٨)، وهو المراد بقول النبي عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمٰن»، وبقوله «حتى يضع الجبار قدمه في النار». ثم قال بعد ذلك: «إن المسيح تدرّع بالجسد الجسماني، وهو الكلمة القديمة المتجسدة، كما قالت النصارى» (الملل والاهواء والنحل ج١ ص ٧٧) و«الملك» مفرد وجمع (مختار الصحاح ص ٦٣٤)، ولذلك يُقصد به الملاك والملائكة. ومن الواضح أن الرب يأتي في ظُلل من الغمام ليحجب بهاء لاهوته عن البشر، حتى لا يرتعبوا منه، وقد أشارت التوراة أيضاً إلى هذه الحقيقة (خروج ٤٠ : ٣٤).

فإن صح قول ابن حائط إن «الرب» في هذه العبارات يُقصد به السيد المسيح، فإنها تكون متفقة مع ما جاء في الكتاب المقدس كل الاتفاق، لأنه يعلن أن الرب يسوع سيأتي مرة ثانية (أعمال ١ : ١١) على السحاب (رؤيا ١ : ٧) مع ملائكته القديسين (متى ٢٤ : ٣٠). والمقصود بحديث «حتى يضع الجبار قدمه في النار» هو أن جهنم لا تكف عن طلب المزيد من البشر، حتى يضع الجبار (أو الرب) قدمه فيها. وإن صح أيضاً قول ابن حائط إن «الجبار» في هذه العبارة يُقصد به السيد المسيح، فإنها تكون متفقة مع ما جاء في الكتاب المقدس عنه من بعض الوجوه، لأن هذا الكتاب يعلن أن السيد المسيح هو المخلص من الخطيئة، ومن نار عقوبتها الأبدية (يوحنا ٥ : ٢٤).

٢ - والشيخ أبو الفضل القرشي مع اعتقاده أن المسيح لم يكن هو الله، إلاَّ أنه قال:

«يمكن أن يكون المراد أن اللاهوت ظهر في المسيح، وهذا لا يستلزم الكفر، وأن لا إله إلا الله».

٣ - قال الأستاذ عباس محمود العقاد: «جاء السيد المسيح بصورة جميلة للذات الإلهية». (عن كتاب «الله» ص ١٥٩) - وطبعاً لا يقصد الأستاذ العقاد بهذه العبارة أن المسيح كان هو الله متجسداً، لكن مَنْ ذا الذي يستطيع أن يجيء بصورة جميلة للذات الالهية، بمعنى صورة كاملة لها؟ أليس البشر والملائكة جميعاً مخلوقات معرضة للخطأ والزلل، لا يمكن أن تكون صورة جميلة أو كاملة لله، لأنه تعالى منزه عن الخطأ والزلل كل التنزيه؟ طبعاً نعم. وإذا كان الأمر كذلك، ألا يكون الله وحده هو الذي يستطيع أن يعلن ذاته كما هي بجمالها وكمالها؟ طبعاً نعم! وإذا كان المسيح هو وحده الذي أتى بصورة جميلة أو كاملة لذات الله، ألا يكون هو بعينه صورة الله أو الله معلَناً؟

مما تقدم يتضح لنا:

١ - شهد القرآن والأحاديث النبوية أن الله مع عدم تحيّزه بحيِّز، يمكن أن يظهر في حيزٍ خاص، بطريقة تفوق العقل والإدراك، ليظهر مجده وبهاءه، أو يساعد الأتقياء من عباده.

٢ - بعض رجال الدين والفلسفة (أ) شهد أن الله يحلّ في أجساد بعض الناس، ويظهر بصور بعض الأشخاص. (ب) وأن كلمته لها شخصية، وأنها تتجسّد وتظهر بصور كثيرة، بشرية وغير بشرية، وأنها تُدعى الإنسان الكامل. والله بالنسبة إلى هذا الإنسان، مثل إنسان العين من العين. (ج) وأن الوسيط الذي يحتاج إليه البشر، يجب أن يكون فوق الروحانيات، وفي الوقت نفسه يجب أن يكون إنساناً مثلنا. (أو بحسب الاصطلاح المسيحي، يجب أن يكون هو الله متأنساً، لأن الله وحده هو فوق الروحانيات). (د) وأن المسيح هو الرب، وأنه الكلمة الأزلية، وأن اللاهوت ظهر فيه، وأنه أتى بصورة جميلة للذات الإلهية.

ويتفق رأي الحنفاء مع رأي الفلاسفة المسيحيين إلى حد ما. قال الأستاذ دي بور: «كيف السبيل إلى معرفة الروح (أو بالحري الله الروح)، الذي هو اسمى من روحنا، والذي نحن في حاجة إلى هدايته؟ هذا سؤال إذا نظرنا اليه بمنظار العقل المجرد، فقد يتحطم على صخرته كل مذهب ديني أو شبه ديني يقول بوساطة إنسان ما». أما المتوسط الذي كان الأستاذ دي بور يرى ضرورة وجوده فهو كما قال دكتور أبو ريدة: «الله في صورة إنسان» (تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٨٨). ولماذا لا يجوز أن يكون الوسيط سوى الله في صورة إنسان، أو بتعبير آخر سوى «الله متأنساً»؟ الجواب: بما أنه لا يعرف الله سوى الله، إذن لا يمكن للإنسان ان يعرف الله إلا بواسطة الله. وبما أن الإنسان من الناحية الأخرى لا يستطيع أن يلتقي بالله مباشرة حتى يعرفه (لأنه محدود والله غير محدود، وليس هنـاك اتصال مباشر بين المحدود وغير المحدود) كان من البديهي أن يتنازل الله ويتخذ جسد إنسان ليسهل أمام الإنسان سبيل الالتقاء به ومعرفته.

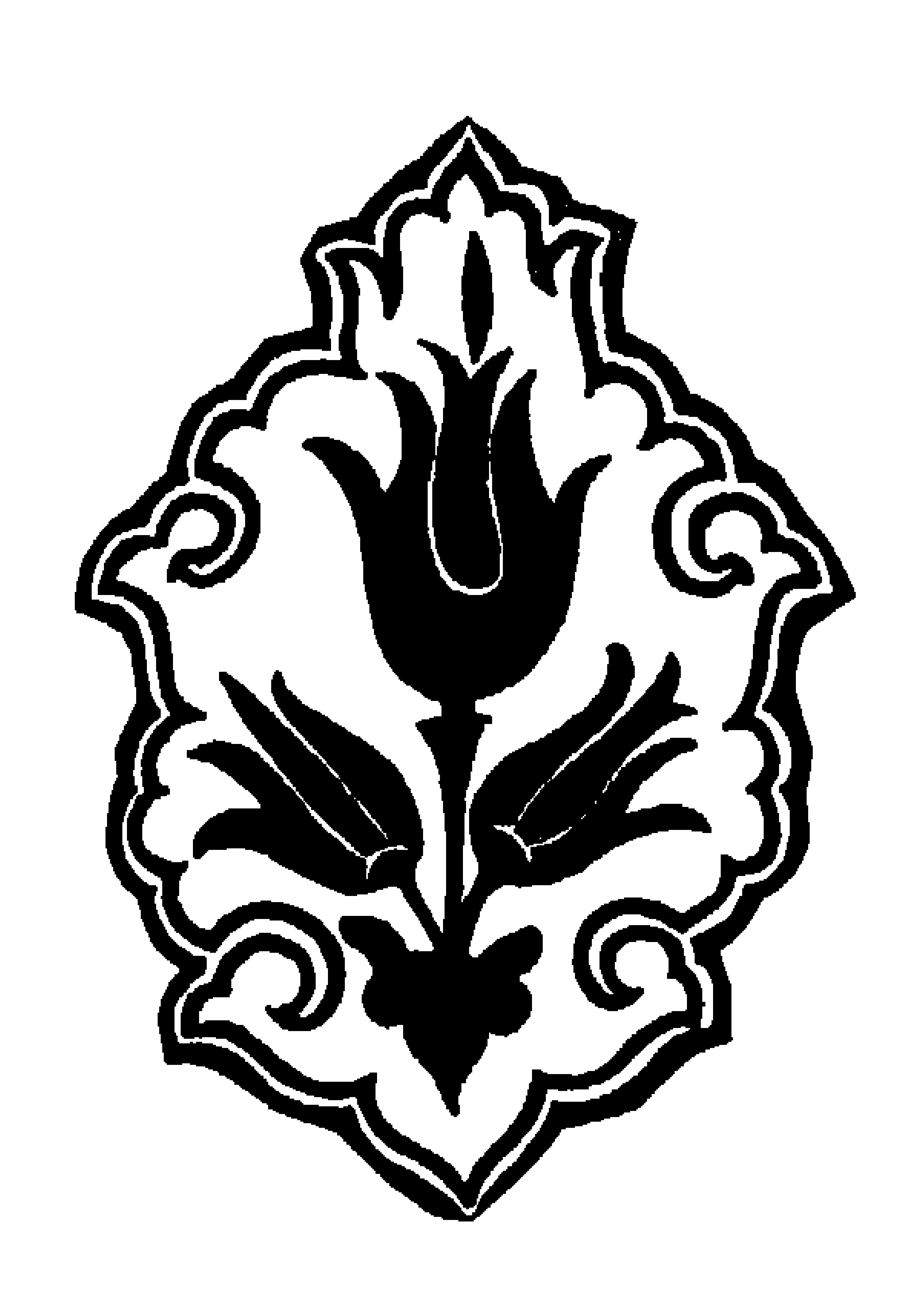
هذه هي خلاصة الآراء التي يعثر عليها الباحث في المحيط الاسلامي، وقد انقسم رجال النقد إزاء آراء الفلسفة إلى فريقين: فقال فريق إنها مقتبسة من التعاليم المسيحية، وقال فريق آخر إنها تفسير لبعض الآيات القرآنية والأحاديث القدسية والنبوية. ولكل من الفريقين أدلته التي تؤيِّد وجهة نظره، ولكن الحقيقة التي أرى أنه لا يختلف فيها إثنان هي:

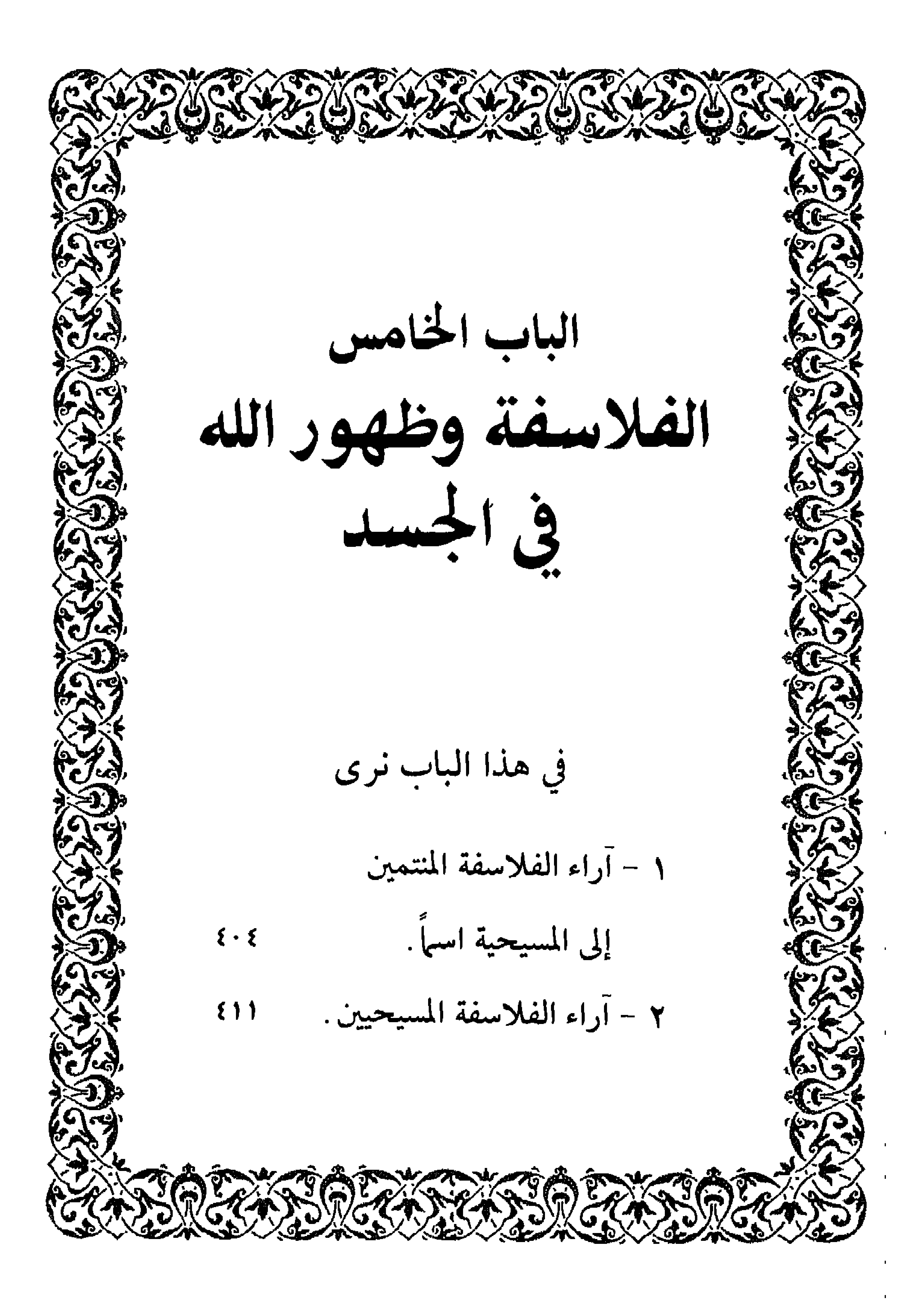
١ - عاش رجال الفلسفة السابق ذكرهم في عصور متباينة، ولم يكونوا من المنتمين إلى فرقة واحدة من الفرق الإسلامية، بل كانوا ينتمون إلى فرق مختلفة. فضلاً عن ذلك فإنهم لم يكونوا من العامة الذين ينقادون وراء آراء الغير انقياداً أعمى، بل كانوا من العلماء الذين يدققون في أفكارهم وأقوالهم كل التدقيق.

٢ - إنهم على الـرغم مما قالـوه عن «ظهـور الله في بعض البشر»، و«تجسد كلمته» و«شخصية المسيح»، و«ضرورة وجود وسيط بين الله والناس، يكون فوق الروحانيات وفي الـوقت نفسه يكون بشراً مثلنا» لم يذكر واحد منهم أن المسيح كان هو «الله متجسداً»

وبذلك أبقوا على أساس الخلاف بين المسيحية والإسلام كما هو.

٣ - فإذا تأملنا آراءهم بصفة إجمالية، اتضح لنا أنها تدل على اعتقادهم أن الإنسان لا يستطيع من تلقاء ذاته أن يعرف الله، وأن الله لكماله لا يريد أن يبقى مجهولاً من الإنسان، بل يريد أن يكون معروفاً لديه، وأن السبيل الوحيد لذلك هو أن يعلن ذاته بهيئة يستطيع بها الإنسان إدراكه، وأنهم من جانبهم، كانوا يشتاقون إلى التقرُّب من الله ورؤية بهائه ومعرفة ذاته. وهذه الاعتقادات والأشواق ليست في الواقع مقتبسة من دين من الأديان، بل هي (كما يتضح من كتب التاريخ والفلسفة) اعتقادات وأشواق البشرية بأسرها، عندما تتحرر في هذا العالم من أهواء الجسد بكل أنواعها. وكل ما في الأمر أن المسيحية قد أعلنت بوضوح أن هذه الاعتقادات والأشواق قد تحققت تماماً في المسيح، وذلك لكل من يفهمها فهماً روحياً صادقاً.





الباب الخامس

الفلاسفة وظهور الله في الجسد

في هذا الباب نرى

الفصل الأول

آراء الفلاسفة المنتمين إلى المسيحية اسماً

كان هؤلاء الفلاسفة ينتمون إلى المسيحية يوماً، غير أنهم فسّروا عقائدها تفسيراً أخرجها عن روح الكتاب المقدس، ولذلك نبذت الكنيسة آراءهم وأقصتهم عن دائرتها. وفيما يلي أهم آرائهم، وأسباب عدم صدقها:

١ - **قال الأبيونيون** في القرن الأول: «وُلد المسيح ولادة طبيعية من يوسف ومريم» وحجتهم في ذلك أنه ليس من المعقول أن يولد إنسان ذو جسد حقيقي، بغير هذه الولادة.

وكان غرض الأبيونيين مزج المسيحية باليهودية، ولذلك كانوا ينهون أتباعهم عن أكل لحوم بعض الحيوانات، ويأمرونهم بممارسة بعض الطقوس اليهودية، وقد اندثرت بدعتهم في القرن الرابع.

الرد: (أ) بما أن ولادة المسيح من العذراء ليست من الحقائق التي ذكرها الإنجيل فحسب، بل هي أيضاً من صميم النبوات التي أعلنها الوحي في التوراة، إذن فآراء الأبيونيين ليس لها نصيب من الصواب من الوجهة الدينية.

(ب) وبما أن المسيح عاش على الأرض حياة القداسة المطلقة، التي لا يستطيع أحد من البشر أن يحياها، كما استطاع أن يبعث في نفوس تابعيه حياة روحية سمت بهم فوق مستوى الميول والغرائز الطبيعية، الأمر الذي لا يستطيع القيام بمثله إنسان ما. وبما أنه بعد ما سلّم نفسه للموت بإرادته، قام قيامة عجيبة صعد بعدها بجسده إلى السماء، مغايراً في ذلك ناموس الطبيعة العام الذي تخضع له البشرية بأسرها. إذن لا شك في أنه لم يكن إنساناً عادياً، بل كان فوق العادي بمقدار ما تحوي هذه الكلمة من سمو ورفعة، ليس لهما مثيل في البشرية، ولذلك فمن الواضح أن تكون ولادته فوق ناموس الطبيعة، أو كما ذكر الوحي أنها كانت من عذراء لم تعرف رجلاً.

وقد أشار إلى ذلك الاستاذ بروس فقال: «إن الحياة الفريدة التي عاشها المسيح على الأرض، دليل قاطع على أنه وُلد من عذراء». وقال غيره: «إن ولادة المسيح من عذراء هي بداءة طبيعية بالنسبة له، كما أن قيامته من بين الأموات، وصعوده إلى السماء، هما أيضاً خاتمة طبيعية بالنسبة له».

٢ - **قال الغنوسيون** في القرن الثاني: «الجسد الذي ظهر به المسيح في العالم، لم يكن جسداً حقيقياً، بل كان جسداً شكلياً أو بالحري أثيرياً، هبط به من السماء ومرَّ به في بطن العذراء مرور الهواء في الميزاب، ولذلك فإنه لم يأخذ جسداً منها» وحجتهم في ذلك أن كل ذي جسد حقيقي يخطئ، والمسيح لم يخطئ على الإطلاق.

وكان غرضهم مزج المسيحية بالفلسفة اليونانية، واندثرت بدعتهم في القرن الخامس. ولكن حدث في القرن العشرين أن قام «شهود يهوه» وغيرهم بإخراجها من مقبرتها وإذاعتها بأساليب متنوعة.

وقد امتد البحث في طبيعة جسد المسيح إلى فلاسفة المسلمين أيضاً، فقال ابن العربي: «إن جسد المسيح غير عنصري (أو بالحري غير مادي)، ولذلك لم يعتره فساد» (فصوص الحكم ج٢ ص ١٧٨).

والأثير شيء يختلف عن المادة اختلافاً كلياً، يفترض علماء الطبيعة وجوده في الفضاء، ويُسندون إليه الفضل في نقل الرسائل اللاسلكية. وهذا الأثير كما يقولون لا يتأثر بالحرارة ولا يخضع لأي ناموس من نواميس المادة. أما علماء الأرواح فيقولون إنه أول طبقات العالم الروحي، وإنه قوام الروح للبشرية. وذهب فريق آخر إلى أنه من الجائز أن يكون أزلياً (الدين والعلم، للمشير أحمد عزت باشا ص ٩٥)، وهكذا تتضارب الآراء فيه تضارباً عظيماً.

الرد: تدل حياة المسيح وأعماله وتصرفاته على أن جسده كان جسداً حقيقياً، ولذلك

فرأي الغنوسيين ليس له نصيب من الصواب. أما السبب في عدم إتيانه أية خطية فيرجع إلى عاملين رئيسيين هما: (١) ولادتـه خلواً من الـطبيعـة الخـاطئة التي ورثتها البشرية بالتناسل الطبيعي. و(٢) كماله الذاتي الذي بسببه كانت روحه البشرية متوافقة مع لاهوته في كل الأعمال والتصرفات. أما الجسد من حيث هو جسد، فلا يميل إلى الخطيئة، إذ أنه مادة، والمادة لا تتجه من تلقاء ذاتها إلى الخير أو الشر.

٣ - **قال الباولسيون** في القرن الثاني: «نزل المسيح من السماء مباشرة بجسد حقيقي» وحجتهم في ذلك مثل حجة الغنوسيين، أنه لم يخطئ على الإطلاق.

الرد: هذا الرأي لا يعتمد على نص ديني أو تاريخي، ولا يتفق مع حياة المسيح الواقعية التي عاشها على الأرض. فضلاً عن ذلك فإن الأجساد الحقيقية أو المادية ليس لها وجود في السماء، إذ أن السماء هي عالم الروح الذي لا أثر للمادة فيه على الإطلاق. أما السبب في عدم إتيانه خطيئة، فقد ذكرناه فيما سلف، ولذلك فرأي الباولسيين ليس له نصيب من الصواب كذلك.

٤ - **وقال أبوليناريوس** في القرن الرابع: «المسيح وإن كان قد وُلد من العذراء إلا أنه لم يتخذ جسده منها، بل أن جوهره الإلهي استحال إلى جسد في بطنها، ولذلك لم تكن له نفس بشرية، إذ أن لاهوته حل محل النفس فيه». وحجته في ذلك أن النفس تميل إلى الخطيئة، والمسيح لم يمل إليها إطلاقاً، بل عاش كل حياته بعيداً كل البعد عنها.

الرد: (أ) بنى أبوليناريوس رأيه هذا على التفسير اللفظي للآية «والكلمة صار جسداً» وقد أخطأ خطأ عظيماً، لأن هذه الآية لا تدل على أن اللاهوت تحوَّل إلى ناسوت، كما يتحول الأبيض إلى أسود أو الخشب إلى فحم، بل تدل على أن اللاهوت تجسّد أو ظهر في جسـد، كما هو مكتوب: «الله ظهر في الجسد» (١تيموثاوس ٣: ١٦) لأنه إن جاز أن يتحول الأبيض إلى أسود، والخشب إلى فحم تحت تأثير العوامل الطبيعية، لا يمكن أن يتحول اللاهوت إلى ناسوت، إذ أنه منزه عن الاستحالة والتغيير كل التنزيه.

والآية لا تقول: «صار جسماً» بل «صار جسداً». والجسد يشمل الجسم والروح معاً، كما أنها لا تقول: «صار إنساناً» أي فرداً من الناس، بل «صار جسداً» أي طبيعة بشرية كاملة. وكلمة «صار» هذه تدل دلالة قاطعة على أن المسيح لم يتخذ هذه الطبيعة كرداء يظهر فيه فقط، بل تدل على أنه صار واحداً معها أيضاً، فاللوغوس أصبح يسوع المسيح، الله المتأنس. والصيرورة هنا لا تدل على تحوّل أو تغير في الله، بل تدل فقط على اتحاده بالطبيعة البشرية، ليقرنها به ويمجدها في ذاته.

(ب) فإذا أضفنا إلى ذلك أن المسيح كان يشعر بالتعب والألم والجوع والعطش، والشعور بهذه العوامل ليس من خصائص اللاهوت (لأن اللاهوت منزّه عن التأثر بأي مؤثر) بل هو من خصائص الجسد المرتبط بالنفس، أو بالحري من خصائص النفس المرتبطة بالجسد، اتضح لنا أن ناسوت المسيح كان يحوي نفساً مثل نفوسنا وروحاً مثل أرواحنا، لكنهما كانا خاليين من الخطيئة خلواً تاماً.

٥ - **قال نسطوريوس** في القرن الخامس: «لم يكن المسيح هو الله، بل كان إنساناً عادياً حلَّ فيه الله، دون أن يتحد به». وحجته في ذلك أن تجسّد الله يقتضي تعرضه للتغيُّر، وهو لا يتغيَّر. وليوضح وجهة نظره، كان يشبّه اللاهوت بالزيت، والناسوت بالماء. وقد جاراه الفريق المعارض له في التشبيه، فقال إن اتحاد اللاهوت بالناسوت يشبه اتحاد النار بالحديد - ولكن هذا التشبيه لا نصيب له من الصواب أيضاً. لأن النار باتحادها مع الحديد تمدده وتغير صلابته، كما تتأثر هي أيضاً بدرجة حرارته الأصلية. والحال أن اتحاد اللاهوت بالناسوت لم يترتب عليه حدوث أي تغير فيهما أو في أحدهما. والحق أنه من الجهل أن نشبّه اتحاد اللاهوت بالناسوت بشيء من الطبيعة لأنه اتحاد لا شبيه له، كما أن الله لا شبيه له.

الرد: (أ) بما أن تجسّد الله يتوافق مع ذاته وكماله، لأنه ذو تعينّ خاص ولأنه أيضاً يحب البشر ويعطف عليهم، وبما أنه بتجسّده لم يتقيد لاهوته أو ينحصر في حيّز ما، بل ظل كما

هو منذ الأزل الذي لا بدء له، لأنه غير قابل للتأثر بأي مؤثر، إذن لا سبيل للظن بأنه بتجسّده تعرض لتغيُّر ما، كل ما في الأمر أنه أظهر ذاته وصفاته بوسيلة يستطيع البشر إدراكه بها. ولا مجال للاعتراض على ذلك، فالمحبة تظهر بمظاهر كثيرة لمن تتجه إليهم، دون أن يطرأ عليها أو على المتصف بها تغيير ما. فاذا أضفنا إلى هذه الحقيقة أن الله ذو تعينّ خاص منذ الأزل، وانه متجلٍّ وظاهر منذ الأزل أيضاً، وأنه بالتجسّد ظل محتفظاً بكل خصائصه، لا يبقى أمامنا شك في خطأ نسطوريوس.

(ب) بما أن حياة المسيح (كما مر بنا في الرد على الاعتراض الأول) لم يكن ولن يكون لها نظير من جهة الكمال، إذن ليس من المعقول أنه كان إنساناً عادياً حل فيه اللاهوت، كما حل روح الله ويحل في القديسين (لأن هؤلاء سقطوا ويسقطون في خطايا كثيرة). بل من المؤكد أن اللاهوت كان متحداً به، أو بتعبير غيره أنه كان الله متجسداً، لأن الكمال له وحده.

٦ - **وقال أوطيخوس** في القرن الخامس: «الطبيعة البشرية في المسيح تلاشت في الطبيعة الإلهية، ولذلك كانت للمسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية» وحجته في ذلك أن المسيح كان كاملاً كل الكمال.

الرد: أراد اوطيخوس أن يصحح خطأ نسطوريوس فوقع في خطأ آخر، لأن الأعمال الجسدية التي كان يقوم بها المسيح على الأرض، مثل الأكل والشرب والنوم، تدل بكل وضوح على أن طبيعته البشرية لم تتلاشَ، بل كانت موجودة بكل خصائصها، ولذلك فهذا الرأي لا نصيب له من الصواب كذلك.

إن البدع التي نادى بها الزنادقة عن شخصية المسيح جعلت المسيحيين الحقيقيين يدققون في اختيار الألفاظ الخاصة بها كل التدقيق، فقال الكاثوليك واليونان الأرثوذكس والبروتستانت «إن للمسيح طبيعتين» (وذلك للحذر من بدعة أوطيخوس). ولكنهم بالإضافة إلى ذلك قالوا: «إن هاتين الطبيعتين لم تنفصلا ولن تنفصلا على الإطلاق، لأنهما

طبيعتا أقنوم واحد، هو الابن المتجسد» (وذلك للحذر من بدعة نسطوريوس). أما باقي الأرثوذكس فقالوا: «إن للمسيح طبيعة واحدة» (وذلك للحذر من بدعة نسطوريوس). ولكنهم بالإضافة إلى ذلك قالوا: «إن المسيح كان قائماً بطبيعة إلهية وأخرى إنسانية، إنما بالاتحاد الذاتي دون اختلاط أو امتزاج أو استحالة، صارتا طبيعة واحدة لكائن واحد، هو (الابن، الاله المتأنس)» (وذلك للحذر من بدعة أوطيخوس).

وقد نشأ من هذا الاختلاف (إن جاز أن يُسمى اختلافاً) أن الفريق الأول قال: «للمسيح مشيئتان متوافقتان كل التوافق» وأن الفريق الثاني قال: «له مشيئة واحدة، لأنه لا خلاف بين لاهوته وناسوته».

والحق أن أقوال الفريقين متشابهة، بل تكاد تكون واحدة في معناها، فكلٌّ منهما يرفض بدعتي أوطيخوس ونسطوريوس، والفرق الوحيد بينهما (إن جاز أن يُسمَّى فرقاً) هو أن الفريق الأول بدأ بالحذر من بدعة أوطيخوس، وانتهى بالحذر من بدعة نسطوريوس، أما الفريق الثاني فبدأ بالحذر من بدعة نسطوريوس، وانتهى بالحذر من بدعة أوطيخوس.

٧ - **وقال إيلاريوس** في القرن الخامس: «إن آلام الصلب وغيرها من الآلام التي وقعت على المسيح، وقعت على اللاهوت والناسوت معاً». وحجته في ذلك أن اللاهوت كان متحداً بالناسوت اتحاداً كاملاً.

الرد: مرَّ بنا أنه باتحاد اللاهوت بالناسوت لم يفقد أحدهما شيئاً من خصائصه، لأنه ليست في أحدهما قابلية للاختلاط أو الامتزاج بالآخر، إذ أن الأول غير محدود ومنزه عن التأثر بالأعراض، والثاني محدود ومعرض للتأثر بها. ولذلك فإن اللاهوت ظل هو اللاهوت بكل خصائصه، والناسوت ظل هو الناسوت بكل خصائصه. وبما أن الأمر كذلك فمن البديهي أن تكون آلام الصلب وغيرها من الآلام قد وقعت على الناسوت وحده، لأنه هو المحدود والمعرض للتأثر بالأعراض.

ومع ذلك نقول إنه نظراً لاتحاد اللاهوت بالناسوت، فإن جميع الاضطهادات التي وجهت إلى المسيح عندما كان على الأرض، تُحسب أنها موجَّهة إلى الله نفسه، لأن المسيح ليس إنساناً متألهاً أو إلهياً، بل هو الله متأنساً أو ظاهراً في الجسد.

٨ - **وقال بعض فلاسفة الأرمن في القرن السادس**: «إن جسم المسيح قديم» وحجتهم في ذلك أن المسيح قديم أو أزلي.

النقد: بما أن المادة ليست أزلية بل حادثة، إذن فليس من المعقول أن جسم المسيح كان أزلياً. ومع ذلك نقول إنه نظراً لأن المسيح كان على علم تام بكل شيء أزلاً، بوصفه «أقنوم الابن الأزلي» فإنه ولا شك كان يعلم منذ الأزل أنه سيتخذ جسداً في يوم من الأيام، كما كان يعلم أنه سيقدم نفسه في هذا الجسد كفارة عن الناس.

الفصل الثاني

آراء الفلاسفة المسيحيين

أما الفلاسفة المسيحيون، وهناك عدد كبير منهم، فقد أجمعوا على أن «أقنوم الابن» اتحد بناسوت حقيقي اتحاداً تاماً. ومما يجعل لآرائهم قيمة في نظر العلماء ورجال الدين معاً، أن هؤلاء الفلاسفة، فضلاً عن أنهم كانوا من القديسين المشهود لهم بالحياة الروحية السامية، قد كانوا أيضاً من الخاصة الذين نبغوا في العلوم والفلسفة والأدب والطب، وتقلدوا أرقى الوظائف العلمية والاجتماعية والدينية في أيامهم. ويعوزنا الوقت إذا حاولنا تسجيل آرائهم جميعاً، ولذلك نكتفي بما يأتي:

١ – قال القديس بطرس الأول في القرن الرابع: «أقنوم الكلمة، الواحد مع أقنومَيْ الآب والروح القدس في اللاهوت، قد تجسد ليعلن لنا اللاهوت، الذي لا نستطيع من تلقاء أنفسنا أن ندركه أو نراه».

٢ – وقال القديس الكسندر الأول في القرن الرابع: «المسيح، الذي هو صورة اللّه منذ الأزل، اتحد بناسوت في يوم من الأيام، ليعلن لنا الله، ويجعلنا في حالة التوافق معه».

٣ – وقال القديس أثناسيوس الرسولي في القرن الرابع: «المسيح هو ابن الله وابن الإنسان معاً، وليست له طبيعتان (أو شخصيتان، كما يقول غيره)، نسجد لإحداهما ولا نسجد للأخرى، بل نسجد له سجوداً كاملاً (أي غير مقتضب)، لأنه له المجد شخص واحد». وقال أيضاً: «ابن الله هو بعينه ابن الإنسان، وابن الإنسان هو بعينه ابن الله».

٤ – وقال القديس غريغوريوس النزيزي في القرن الرابع: «الله الذي لا جسد له، ظهر في جسد، لنراه ونعرفه، وتكون لنا علاقة حقيقية معه».

٥ - وقال العلامة أوريجانوس: «إن المسيح هو مظهر العقل الخالد. وأن ظهوره في المسيح حادث طبيعي من الحوادث التي يتجلى بها الله».

٦ - وقال القديس يوحنا فم الذهب في القرن الرابع: «اللاهوت والناسوت اتحدا معاً اتحاداً تاماً في المسيح، حتى أنك تستطيع أن تقول عنه إن هذا الإنسان هو الله».

٧ - وقال القديس باسيليوس الكبير في القرن الرابع: «إن لاهوت المسيح لم يفارق ناسوته لحظة واحدة، أو طرفة عين».

٨ - وقال القديس تيموثاوس في القرن الرابع: «المسيح من حيث أقنوميته هو واحد مع الآب والروح القدس في اللاهوت، ومن حيث الناسوت هو مساوٍ لنا في كل شيء ما عدا الخطية».

تعليق: ليس المسيح مساوياً للآب والروح القدس في اللاهوت، بل هو واحد معهما فيه، لأن اللاهوت واحد ووحيد، لا شريك له أو نظير. ولكنه ليس واحداً معنا في الناسوت، بل هو مساوٍ لنا فيه، لأن الناسوت يشترك فيه البشر قاطبة - هذا مع مراعاة أن ناسوته لم يكن مثل ناسوتنا في كل شيء، إذ كان خالياً من الخطيئة خلواً تاماً، الأمر الذي لا يتوافر لأحد منا على الإطلاق.

٩ - وقال القديس كيرلس الكبير في القرن الخامس: «أقنوم الكلمة لا يُدعى المسيح بالانفصال عن الناسوت، والناسوت المولود من العذراء لا يُدعى المسيح بالانفصال عن أقنوم الكلمة، لأنهما متحدان معاً اتحاداً تاماً». وقال أيضاً: «ربنا يسوع المسيح هو أقنوم واحد، لأن ناسوته متحد مع لاهوته باتحاد إلهي لا مجال فيه للتفكك أو الانفصال على الاطلاق».

١٠ - وقال القديس ديسقوروس الأول في القرن الخامس: «اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح، لم يكن بامتزاج أو اختلاط، لأن كلاً منهما غير قابل للامتزاج أو الاختلاط

بالآخر، بل كان بوسيلة إلهية تفوق العقل والادراك».

١١ – وقال العلامة ترتوليان الشهير: «هل التجسد غير لائق بكمال الله؟ الجواب طبعاً لا، بل هو لائق بكماله كل اللياقة، لأن من مستلزمات هذا الكمال، العطف على الناس وإنقاذهم من خطاياهم وتقريبهم إلى الله، ليعرفوه ويفيدوا منه». والتجسد هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه الأغراض.

١٢ – وقال القديس أبيفانيوس في القرن السادس: «الرب نفسه أخذ ناسوتاً خالياً من الخطيئة، وظهر به في العالم بيننا، ثم احتمل في هذا الناسوت آلامنا وأوجاعنا عوضاً عنا. لكن اللاهوت مع اتحاده بالناسوت لم يقع عليه شيء من هذه الآلام أو الأوجاع، لأنه غير قابل للتأثر بأي عرض من الأعراض».

١٣ – وقال العلامة ساويرس بن المقفع في القرن العاشر: «أقنوم الكلمة تجسد وتأنس، دون أن يطرأ عليه تغيير ما».

١٤ – وقال توما الأكويني في القرن الثامن ما ملخصه: «الكلمة الأزلي هو الذي خلقنا، ومن خَلَقنا لا يقسو علينا بل يحبنا ويعطف علينا. وبما أننا بسقوطنا في الخطيئة قد انفصلنا عنه وعجزنا عن العودة إليه، كان من البديهي أن يظهر هو بيننا ليأخذ بأيدينا ويقربنا إليه. وقيامه بهذا العمل يتطلب اتخاذه جسداً مثل أجسادنا لأننا لا نستطيع الاتصال به مباشرة».

١٥ – وقال يحيى بن عدي تلميذ الفارابي في القرن العاشر: «إذا كان الباري علّة وجود خلائقه، فليس إذن من شأنه أن يفسدها أو يهجرها. وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يقف منها موقف المعادي لها أو المبتعد عنها، بل موقف المحب لها أو القريب منها، الذي لا يستنكف من أن يوجد معها في موضع واحد. والتجسد هو اتحاد الباري بالطبيعة البشرية، ووجوده معها في موضع واحد».

١٦ - وقـال كانت في القرن الثامن عشر: «لقد قرَّب المسيح بين مملكة الله ومملكة الإنسان». وطبعاً ما كان من الممكن أن يقوم بهذه المهمة، لولا أنه هو الله متأنساً، لأنه لو كان إنسـاناً إلهياً فقط، (كما يقول بعض الهراطقة) لما استطاع أن يقوم بذلك، لأن الإنسان لقصوره الذاتي لا يستطيع أن يقرِّب بين الله والناس، ولكن الله لكماله الذي لا حدَّ له يستطيع أن يقرِّب بين ذاته وبينهم.

١٧ - وقال شلينج، في القرن التاسع عشر: «المرحلة الأخيرة، هي مرحلة الحكمة الالهية التي بدأت بالمسيحية، إذ أصبح الله موضوعياً لأول مرة في التاريخ، بأن تجسّد في المسيح». وقال أيضاً: «وأخيراً جاءت المسيحية، وهي الديانة التي نزل بها الوحي، والتي تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كلتيهما. والمسيحية هي اتحاد الواحد (الله) والكثير (الناس)، وهي تناسق الجلال والجمال والقوة، وهي التوافق بين الضرورة والحرية. وحقاً لقد بلغت المسيحية بتعليمها أسمى فكرة عن الله، لأنها تعلن أن الله تجسّد في الإنسان يسوع المسيح. ولأن فيها ذلك السر العجيب الذي يلائم بين النهائي واللانهائي، أي بين الإنسان وخالقه، وبذلك تمّ التوفيق بين الضدين في شخص المسيح».

ويقصـد شلينـج «بالمرحلة الأخيرة» المرحلة الأخيرة في معاملة الله للبشر. والمرحلة الأولى هي مرحلة الضمير (وتبتدىء من خروج آدم من الجنة إلى ما قبل نزول الناموس، أو الشريعـة الموسوية) والثانية هي مرحلة الناموس (وتبتدئ من نزول الناموس إلى بدء المسيحية). والثالثة هي مرحلة النعمة، او الرحمة والمحبة للذين لا يستحقون رحمة أو محبة (وتبتدىء من ظهور المسيحية وتمتد إلى نهاية الدهر الحاضر). فالله في بدء علاقته مع البشر تركهم لضمائرهم ليفعلوا الخير ويتجنّبوا الشر من تلقاء أنفسهم. ولما لم يُصغوا لضمائرهم ويطيعوها أعطاهم الناموس بناءً على رغبتهم (خروج ١٩: ٧، ١٧) لكي لا تغيب عن أذهانهم حدود الخير أو الشر. لكنهم عجزوا كما عجز ويعجز غيرهم، عن العمل بهذا الناموس من تلقاء أنفسهم، لأن البشر جميعاً عاجزون بطبيعتهم عن إرضاء الله وحفظ

وصاياه. ولذلك أتاهم في المسيح بالنعمة، مانحاً الغفران الشامل لكل من يؤمن منهم إيماناً حقيقياً، وعاملاً فيه بالروح القدس ليرتقي فوق قصوره الذاتي، ويحيا مع الله حياة التوافق والانسجام. وقد سُميت مرحلة النعمة هذه بـ «المرحلة الأخيرة» لأن من لا يفيد من معاملة الله فيها لا يفيد من أية معاملة أخرى. والحق أن هذه المراحل الثلاث تتفق مع وسائل التربية الصحيحة كل الاتفاق، فالمربي الحكيم يترك التلميذ في أول الأمر لضميره ليقوم بالواجب عليه من تلقاء نفسه. فإذا لم يقم به أرشده إلى الصواب ونهاه عن الخطأ، وأظهر له فائدة الأول وضرر الثاني. فإذا وجد بعد ذلك أن التلميذ قد عجز عن السير في طريق الصواب من تلقاء ذاته غضّ النظر عن ضعفه وعجزه، وشمله بالعطف والشفقة، وآزره بنفسه على السير في هذا الطريق. فإذا لم يفد التلميذ بعد ذلك من هذه المعاملة، فطبعاً لن يفيد من غيرها على الإطلاق.

١٨ - وقال يوحنا داربي: «لا نفرِّق في أذهاننا بين اللاهوت والناسوت، وحتى إن فرّقنا بينهما لفظياً، فإنه لا يغيب عن أذهاننا أن الذي جمع في نفسه بين اللاهوت والناسوت هو شخص واحد. فنحن نقول أحياناً إن المسيح هو الله، وأحياناً أخرى إنه إنسان، والحال أنه هو الاثنان معاً. فالكتاب قد قال عنه: «لأن فيه سُرَّ أن يحل كل الملء» أي أن كلّ ملء اللاهوت كان في المسيح. ولذلك أنشد قائلاً: «يا له من حب يجلُّ عن التعبير، ويسمو فوق حدود التفكير، ذاك الذي أعلنتَهُ لنا يا مخلصنا العزيز القدير... ففيك نرى الله والإنسان متحدين في فرد واحد اتحاداً ليس له نظير».

١٩ - وقال الاستاذ نورمن أندرسون في القرن العشرين ما ملخّصه: «إن كائناً علوياً مثل الله، يدرك ما يحسُّ به البشر من حاجة إليه، لا يمكن أن يوجد في معزل عنهم، بل أن يتجلى ويظهر لهم. وكيف يقوم بهذه المهمة؟ الجواب: إن أول ما يتبادر إلى الذهن، هو أن يختار أشخاصاً لهم بصائر روحية مجلوّة، يودعهم على قدر استعدادهم أفكاره ومقاصده ليبلّغوها إلى غيرهم من البشر. ولكن هذه الوسيلة وإن كانت نافعة، إلا أنها

تقصر دون إشباع نفوس البشر، لأن هذه لا تحتاج إلى مجرد معرفة عن أفكار الله ومقاصده، بل تحتاج إلى الاتصال به شخصياً، لأن في الاتصال به راحة لها وحلاً لكل مشكلاتها، ولذلك كان من البديهي ألا يقف عند حد إعلان أفكاره ومقاصده للناس، بواسطة الرسل والأنبياء، بل أن يتفضّل ويظهر بذاته لهم، في هيئة يستطيعون معها الاتصال به والافادة منه. وهذه الهيئة لا تكون شيئاً سوى الهيئة البشرية».

٢٠ - وقال الاستاذ سمسون في القرن العشرين: «إن أبرز صفات المحبة هي الخدمة والكرم والتضحية، فإذا كان الله محبة (كما أعلن الكتاب) كان من البديهي أن يخدمنا ويضحي من أجلنا ويمنحنا كل ما نحن في حاجة إليه، ولذلك كان من المتوقع جداً أن يتجسّد، لأن التجسّد هو الوسيلة الوحيدة التي نستطيع بها الاقتراب منه والتمتع به، وبكل ما لديه من خير».

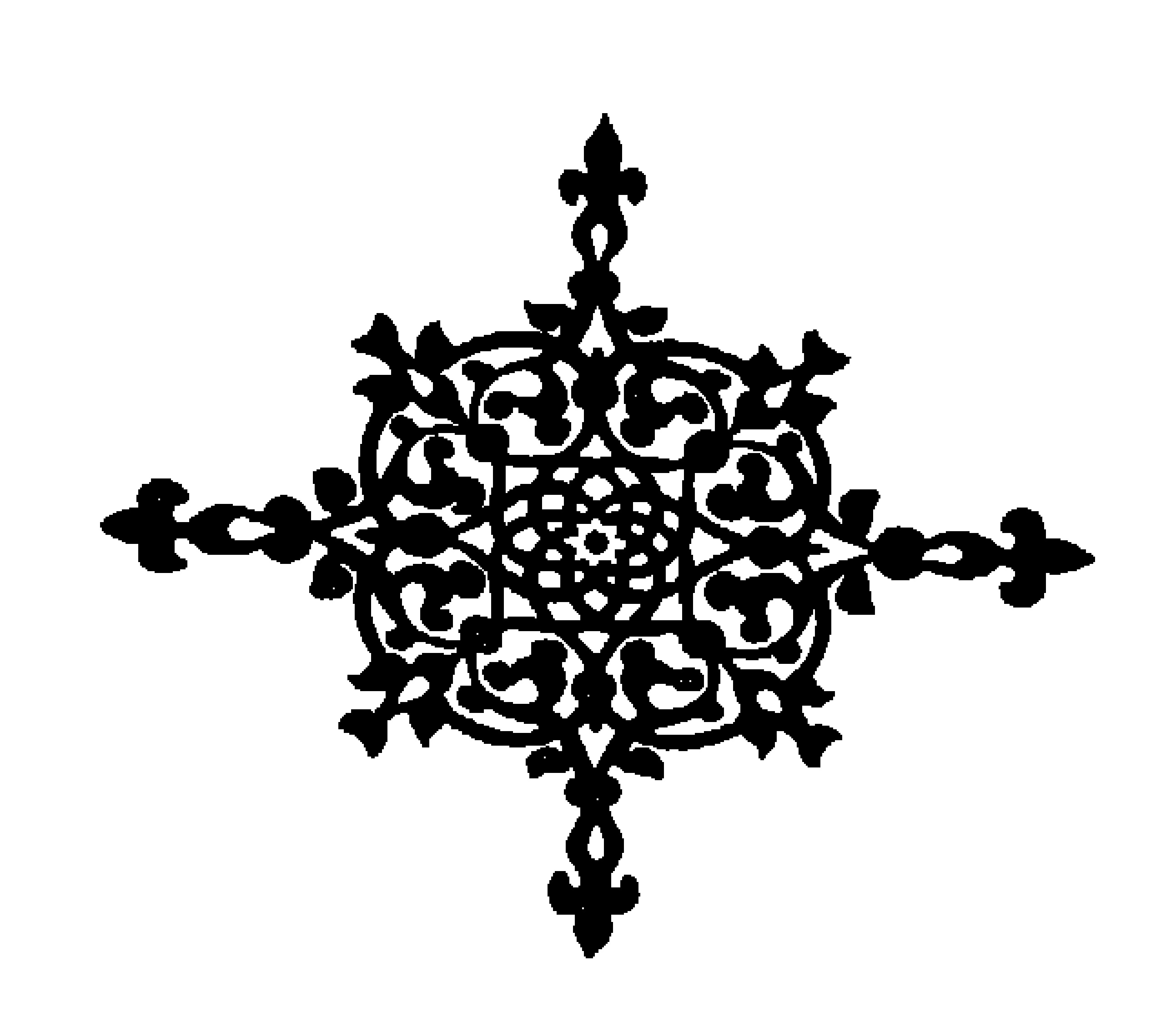
٢١ - وقال الأستاذ طمسون في القرن العشرين: «إن تجسّد الله هو الوسيلة الوحيدة التي تهيء للإنسان سبيل الاتصال به، وفي هذا الاتصال يبلغ الإنسان ذروة المجد والجمال». وقال كذلك: «إن أعظم إعلان قدَّمه الله للبشر هو كلمته متجسداً أو متأنساً، ولذلك لسنا بعد في حاجة إلى وحي يعلن لنا شيئاً عن الله، لأننا في هذا الكلمة المتأنس قد عرفنا كل ما يمكن معرفته عنه».

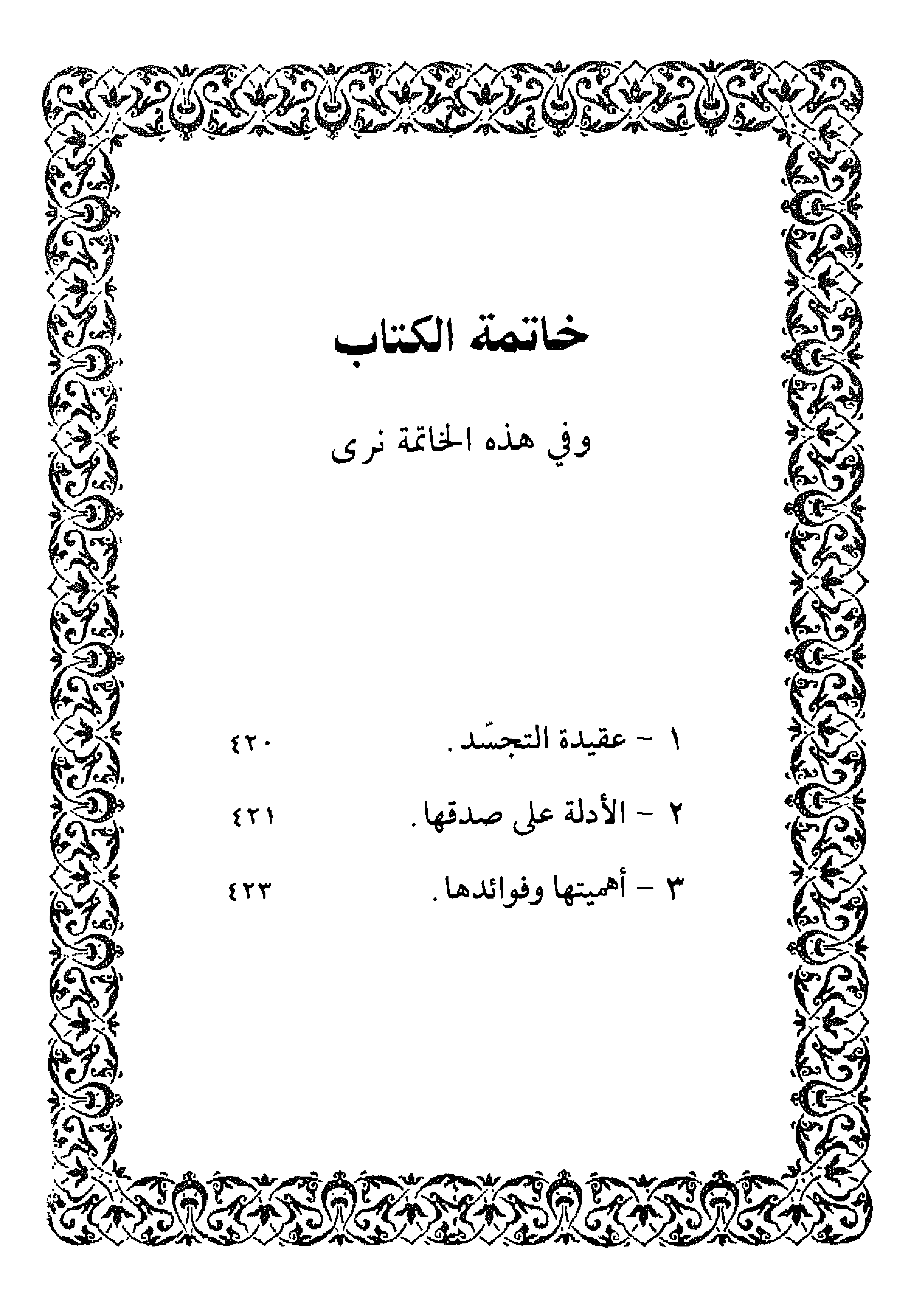
٢٢ - وقال الدكتور ولسن في القرن العشرين: «المسيحية التي أسسها المسيح تختلف عن كل دين من الأديان، للأسباب الآتية: (أ) الدين يطلب أولاً من الإنسان أن يسعى ليعرف الله، أما المسيحية فتعلنه له من أول الأمر بوضوح وجلاء. (ب) الدين يطلب أولاً من الإنسان أن يسعى ليُرضي الله. أما المسيحية فتنبئه من أول الأمر أن الله يُسرّ بالإنسان، لأنه خلقه على صورته كشبهه. (ج) الدين يظهر نقائص الإنسان وعيوبه، فيحيا الإنسان لذلك حياة الحزن والخوف، أما المسيحية فتغطي عيوب الإنسان ونقائصه، فيحيا حياة الفرح والاطمئنان. (د) الدين يطلب من الإنسان أن يجاهد بنفسه في سبيل

تنفيذ وصايا الله، ولذلك لا يستطيع واحد من البشر أن يقوم بتنفيذها، لأنهم جميعاً عاجزون بطبيعتهم عن التوافق مع الله، أما المسيحية فتنبئه أن الله يعطي حياة روحية لكل من يؤمن إيماناً حقيقياً، و بهذه الحياة يستطيع تنفيذ تلك الوصايا، على أكمل وجه. (و) الدين هو فلسفة الحياة، أما المسيحية فهي الحياة نفسها، لأن المسيح محا الخطيئة التي تفصل الإنسان عن الله، ووضع يد الإنسان في يد الله، ويد الله في يد الإنسان، وهذه هي الحياة بعينها». ولا يستطيع القيام بذلك إلا من كان هو الله متجسداً.

٢٣ - قال الدكتور الكسندر فندلي: «إذا أردنا أن نفهم معنى القول إن «الله تجسّد» أو أن «المسيح هو الله» يجب أن نضع أولاً أمامنا أن «الله محبة». فهو لا يتصف فقط بالمحبة، بل أن كيانه (إن جاز هذا التعبير) هو محبة. والمحبة لا يمكن أن تختفي، بل لا بد أن تتجلى وتظهر. ولذلك إذا رجعنا بأبصارنا إلى الوراء، رأينا أن المحبة في الله أول ما ظهرت بالنسبة لنا، في خلقه للعالم المتناسق الجميل، بما فيه من جماد ونبات وحيوان، ثم ظهرت بعد ذلك في خلقه للإنسان على صورته كشبهه، ليكون في حالة السمو والتوافق معه. ولذلك كان من البديهي أنه المحبة نفسها يأخذ جسداً ويظهر فيه للإنسان، بعدما فسدت طبيعته وعجز عن الدنو منه، ليستطيع الإنسان أن يتصل به ويعود إلى الحالة السامية التي كان قد خُلق عليها من قبل. ولا سبيل إلى الظن أن تجسّد الله يعرضه للتغير أو التطور، لأن الزمن لا ينفصل عن الأزلية، بل هو متصل بها كل الاتصال: فالمحبة التي كانت في ذات الله أزلاً، والتي كانت متبادلة بينه وبينها حينذاك، لم يكن من الممكن أن تتوارى، عندما دعت ظروف الإنسان إلى ظهورها، بل أن تظهر وتظهر بكمالها. ولذلك لا عجب إذا رأينا المسيح (الذي هو الله متجسداً) لم يكن محباً فقط، بل كان هو المحبة بعينها، فقد كان يشع محبة لا حد لها، ليس نحو الذين أكرموه وأحبوه فقط، بل ونحو الذين أبغضوه وأساءوا إليه أيضاً، دون أن تكون له غاية، سوى تطهير الجميع من خطاياهم، والارتقاء بهم إلى جو القداسة والطهارة ليستطيعوا التوافق مع الله والتمتع به».

والحق أن المحبة هي الكمال بعينه، لأنه إذا خلت صفة صالحة من المحبة فقدت جمالها بل وقيمتها أيضاً. فالقوة إذا خلت من المحبة كانت بطشاً، والعظمة إذا خلت من المحبة كانت كبرياء، والعـزيمة إذا خلت من المحبة كانت استبداداً، والعدالة إذا خلت من المحبة كانت قسوة وجفاء. كما أن الرحمة إذا خلت من المحبة كانت تساهلاً، والكرم إذا خلا من المحبة كان تبذيراً، والوداعة إذا خلت من المحبة كانت مذلة وخنوعاً، وهكذا الله كامل في عدالته ورحمته، كامل في عظمته ووداعته، ولا حد لكماله في أية ناحية من النواحي.





خاتمة الكتاب

وفي هذه الخاتمة نرى

الفصل الأول

عقيدة التجسّد

١ - وحدانية الله (أو اللاهوت) هي وحدانية جامعة مانعة، لأن هذه تتوافق مع كماله واستغنائه بذاته عن كل شيء في الوجود. وجامعية هذه الوحدانية هي أقانيم، والأقانيم هم «الآب والابن والروح القدس».

٢ - اتّخذ أقنوم «الابن» أو «الكلمة» الذي يعلن الله أو اللاهوت منذ الأزل لنفسه من عذراء طاهرة جسداً خالياً من الخطيئة خلواً تاماً، ليعلن لنا الله الذي لا يمكننا إدراكه من تلقاء أنفسنا و ليقرّبنا إليه ويجعلنا في حالة التوافق معه.

٣ - إنه بتجسّده لم يتقيد لاهوته بأي قيد من قيود الجسد المكانية أو غير المكانية، ولم يطرأ عليه تطور أو تغيّر على الإطلاق، بل ظلّ هو اللاهوت المنزّه عن الزمان والمكان، عن التأثر بأي عرض من الأعراض، لأنه منزّه عن أن يتأثر بأي مؤثر.

الفصل الثاني

الأدلة على صدق عقيدة التجسُّد

أولاً - الأدلة العقلية على صدقها

١ - بما أن الله مع لانهائيته وتنزُّهه عن الحدود، هو ذو تعين خاص، وكان يظهر للأنبياء والقديسين في العهد القديم في حيز خاص، تارة في هيئة غير منظورة، وتارة في هيئة ملاك أو إنسان ليعرِّفهم ذاته ويبلِّغهم مقاصده بوسيلة مدركة لديهم، إذن فهو بالتجسّد لم ينتقل من لا تعيّن إلى تعيّن، لأنه متميّز بتعيّن أزلاً، ولم يتحيّز بمكان بعد أن كان غير متحيّز به، لأن اللاهوت لا يتحيّز بحيّز على الإطلاق، مهما بدا في حيّزٍ خاص.

٢ - بما أن الله كان يعلم أزلاً أن الإنسان سيخطئ ويصير عاجزاً وقاصراً عن معرفته، وأن العلاج الوحيد للتسامي به فوق خطيئته وقصوره، هو ظهوره للإنسان بحالة مدركة لديه، ليعرفه الإنسان ويفيد منه، وبما أنه يحب الإنسان ويعطف عليه، وليس من شأن المحب أن يعتزل من يحبهم بل أن يظهر لهم ويمد يد المعونة إليهم، كان من البديهي أن يتجسّد الله حتى يقدر الإنسان إدراكه والإفادة منه. وتجسّده في هذه الحالة لا يكون حدثاً طارئاً جاز فيه في الزمان، بل يكون عملاً له أساس في ذاته أزلاً، كما أنه لا يكون متعارضاً مع ذاته أو ما بها من خصائص، بل يكون متوافقاً معها ومع خصائصها كل التوافق، لأن المحبّة تتجلى لمن تتجه إليهم، دون أن يطرأ عليها أو على صاحبها تغيير ما.

٣ - بما أن المسيح وُلد من عذراء وعاش على الأرض حياة الكمال الذي ليس بعده كمال، وبعد موته قام من بين الأموات وصعد إلى السماء، مغايراً في ذلك جميع الناس والكائنات، إذن فمن المؤكد أنه لم يكن واحداً من الناس أو غيرهم من الكائنات، بل كان هو الله كما قال، لأن هذه الأعمال لا يمكن أن يقوم بها سواه.

٤ - إن جميع الاعتراضات الفلسفية والعقلية، على اختلاف الأديان التي ينتمي إليها قائلوها، لا نصيب لها من الصواب على الإطلاق.

ثانياً - الأدلة الدينية والتاريخية على صدقها

١ - تنبأت التوراة التي كُتبت قبل الإنجيل بمئات السنين أن الله سيتجسد، وأن الإنجيل الذي أتى بعدها صادق على هذه التنبؤات وشهد بإتمامها في المسيح، وتدل جميع القرائن على أن نبوّات التوراة وشهادة الإنجيل صادقة كل الصدق.

٢ - شهد القرآن (رغم اختلافه عن الكتاب المقدس في موضوعات كثيرة) أن المسيح هو «كلمة الله»، وأنه وُلد من عذراء، وأنه عاش على الأرض دون أن يخطئ على الإطلاق، وأخيراً صعد بجسده حياً إلى السموات، الأمر الذي يدل على أنه (على الأقل) لم يكن إنساناً عادياً.

٣ - إن كل الكتب الدينية والتاريخية، التي كُتبت في القرون الأولى، تشهد أن المسيحيين كانوا من أول نشأتهم يؤمنون أن المسيح هو الله، وهذا دليل على أن عقيدة التجسد أصلية في الكتاب المقدس.

٤ - إن جميع الاعتراضات الدينية على اختلاف مذاهب قائليها، لا نصيب لها من الصواب إطلاقاً، ولذلك فالتجسد لا يتوافق مع ذات الله وصفاته فحسب، بل ولا اعتراض عليه أيضاً من أية ناحية من النواحي.

الفصل الثالث

أهمية عقيدة التجسّد وفوائدها

١ - بسقوطنا في الخطيئة انحرفنا عن الله وعجزنا عن الاقتراب منه، ولو تُركنا وشأننا، لقضينا حياتنا في هذا العالم وفي الأبدية أيضاً بعيداً عنه. والبعد عن الله هو للنفس جهنم بعينها. ولكن بتجسُّده هيأ لنا سبيل الاقتراب إليه والتمتع به. فضلاً عن ذلك فإنه بتجسّده قد أعلن لنا ذاته بكل وضوح وجلاء، فلم يعد الله الإله المجهول المحفوف بالغموض والإبهام، كما كنا نتصوره من قبل، بل الإله المفهوم لعقولنا والمعروف لقلوبنا، فازددنا بذلك يقيناً به وعلاقة معه.

٢ - وبتجسّده عرفنا كذلك، أنه مع سموه وتنزّهه عن التأثر بأي مؤثر، ليس الإله المتعالي عنا الذي لا يعبأ بنا، بل الإله المحب لنا القريب منا، الذي يُسرّ بأن يتصل بنا ويشاركنا في كل ظروفنا، ولذلك لم تعد الصلاة لدينا مجرد واجب نؤديه لله كما يؤدي العبيد واجبهم نحو سيدهم الذي لا تربطهم به سوى رابطة العبودية، بل أصبحت علاقة المحبة الحقيقية، إذ اتضح لنا أنه يحبنا ويعطف علينا ويهتم بنا إلى درجة لا حد لها.

٣ - وبتجسّده عرفنا فيه أيضاً ما هو الكمال، فارتقت مداركنا الروحية ارتقاءً ما كانت لتبلغه من تلقاء نفسها، فقد عرفنا مثلاً أن القداسة ليست فقط الامتناع عن عمل النجاسة، بل هي أيضاً عدم النظر إليها أو التفكير فيها أو التحدث عنها، كما أنها ليست فقط عملاً سلبياً، بل هي عمل إيجابي يُقصَد به التوافق مع الله في كماله وطهارته. وعرفنا كذلك أن نفوسنا ليست قليلة القدر كما كنا نظن من قبل، بل أنها أثمن من كنوز الأرض قاطبة، ولذلك فإننا بنعمة الله نسعى للسمو بها فوق الأرض وأهوائها، ونحفظها في حالة التوافق معه في أفكاره وصفاته.

٤ - إننا بكل أعمالنا الصالحة لا نستطيع أن نكفّر عن خطايانا، لأن خطايانا هي تعدٍّ على حقوق الله، وحقوق الله لا حدَّ لها، كما أن ذاته لا حدَّ لها، بينما أعمالنا الصالحة مهما كثُرت وتنوّعت فهي محدودة، والأعمال المحدودة لا تستطيع أن تكون تكفيراً عن إساءة موجّهة إلى حقوق غير محدودة. ولا يستطيع الإنسان الخالي من الخطيئة (إذا فرضنا وجود مثله بيننا)، أو الملاك الذي لا عيب فيه، أن يقوم بهذه المهمة نيابة عنا، لأن كلاًّ منهما محدود، والمحدود لا يستطيع إدراك حقوق الله غير المحدودة، ومن ثمّ لا يستطيع أحدهما أن يكفر عن الإساءة التي وُجّهت إلى حقوقه بسبب خطايانا، ويكون الله وحده هو الذي يستطيع أن يكفِّر عنها، لأنه هو وحده الذي يعرف حقوقه غير المحدودة. وإذا كان الأمر كذلك، كان من البديهي أن يتفضل ويأخذ جسداً من جنسنا، لأن تكفيره عن خطايانا نيابة عنا، لا يتأتى إلا إذا تنازل وأخذ مثل هذا الجسد، لأن النائب يجب أن يكون واحداً من الذين ينوب عنهم، كما هو معلوم لدينا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لكي يقبل في الجسد المذكور نتائج خطايانا التي كان يجب علينا أن نقبلها نحن، حتى يكون تكفيره عنا تكفيراً حقيقياً أو قانونياً. (والتكفير، سواء في اللغة العربية، أو في غيرها من اللغات، هو قيام المسيء بالتعويض عن الإساءة التي حدثت منه، حتى ينال الصفح والغفران).

ويتفق معنا القرآن في بعض آياته على أن الله هو الذي يكفر عن آثامنا، فقد جاء في آل عمران ١٩٣ هذا الدعاء: «فاغفر لنا ذنوبنا وكفِّر عنا سيئاتنا». ولكن المفسرين يقولون إنه يقصد بالتكفير في هذه الآية المغفرة وحدها، بينما يقصد به في حالة الحنث باليمين (مثلاً) التعويض عنه بإطعام عشرة مساكين أو كسائهم أو صوم ثلاثة أيام. أما في الكتاب المقدس، فيُقصد بالتكفير، القيام بالتعويض اللازم عن الإساءة.

وقد يسأل سائل: لماذا لا يصفح الله عن خطايانا من مجرد رحمته، دون أن يقوم بمهمة التكفير عنها نيابة عنا، وليس هناك من يعارضه إذا صفح عنها دون القيام بهذه المهمة؟ وللرد على ذلك نقول: وإن كان ليس هناك من يعارض الله أو يناقشه الحساب، لكن هناك كمال صفاته الذي لا يتصرف إلا بمقتضاه. وإذا عرفنا ذلك اتضح لنا أنه مع رحمته

التي لا حدّ لها، فإن من مستلزمات كماله ألاّ يتساهل في شيء من مطالب عدالته، لأنه لو فعل ذلك لأصبحت عدالته أقل شأناً من رحمته. وبما أن عدالته لا تقل عن رحمته إطلاقاً، إذن فمن البديهي أن يقبل التكفير بنفسه عن خطايانا، لأن هذا يكون أكثر موافقة لكماله من الصفح عنا وتقريبنا إليه بوسيلة لا تتفق مع عدالته. فضلاً عن ذلك فإنه أيسر لعقولنا أن تؤمن بإله يحب خليقته ويضحي من أجلها، من أن تؤمن بإله غير كامل الصفات، أو إله ينحاز إلى صفة دون أخرى.

٥ – أخيراً نقول إننا إذا تحوّلنا بأبصارنا عن ذواتنا، ونظرنا إلى الله في كماله المطلق، وما ينطوي عليه هذا الكمال من محبة لا حدّ لها، وجدنا أن التجسّد لم يكن مجرد عمل قام به الله لأجل فائدتنا فقط، بل كان أولاً وقبل كل شيء تصرفاً محبَّباً لذاته ومتوافقاً معها كل التوافق. لأن خطايانا لم تحرمنا نحن فقط من التمتع به، بل أنها حالت أيضاً دون مواصلة تمتعه هو أيضاً بنا، بوصفنا خليقته العزيزة لديه، ولذلك كان من البديهي ألا يقف صامتاً إزاء خطايانا، أو يتركنا وشأننا ننال عواقبها في أنفسنا، بل أن يظهر لنا ويخلصنا منها، ويأتي بنا إلى حالة التوافق والانسجام معه، حتى تتم أغراضه السامية من خلقه إيانا.

قد تبدو هذه الحقيقة غريبة أمام بعض القراء، لكن إذا سلّمنا بأن الله قد خلقنا على صورته كشبهه، وأنه نفخ فينا من روحه (تكوين ٢ : ٧)، اتضح لنا أن هناك علاقة (أو بتعبير أدق) وحدة، تربطنا به رباط الأغصان بكرمتها، أو رباط الأبناء بأبيهم، واتضح أيضاً لنا أنه يحبنا أكثر مما نحبه، ويُسرّ بنا أكثر مما نُسرّ به، ويهتم بأمورنا أكثر مما نهتم نحن بها، واتضح كذلك لنا أن خطايانا وتعدياتنا لا يمكن أن تقلل من محبته لنا، وإن جاز التعبير، تزيده عطفاً علينا واهتماماً بنا، وتدعوه للاقتراب منا والأخذ بناصرنا. ولذلك لا يكون في تجسّده إجحاف بسمو ذاته، بل إعلان لما فيها من محبة وعطف وحنان.

مسابقة الكتاب الثالث

«الله طرق إعلانه عن ذاته»

أيها القارئ العزيز،

إن تعمقت في قراءة هذا الكتاب تستطيع أن تجاوب على الأسئلة بسهولة. ونحن مستعدون أن نرسل لك أحد كتبنا الروحية جائزة على اجتهادك. لا تنسَ أن تكتب اسمك وعنوانك كاملا عند إرسال إجابتك إلينا.

١ - بأيّ الطرق أعلن الله ذاته للأنبياء في العهد القديم؟
٢ - من هو الأقنوم الذي كان يظهر لأنبياء العهد القديم؟
٣ - ما هي الهيئة التي ظهر بها أقنوم الابن أخيراً في العهد الجديد؟
٤ - هل يتوافق ظهور الابن في الجسد مع أقنوميته؟
٥ - اذكر بعض نبوات العهد القديم التي أشارت إلى مجيء المسيح وظهوره لإتمام مشيئة الله.
٦ - أعد كتابة الفقرة من يوحنا ١:١-٥، ١٤.
٧ - هل كان مُسْتَبْعداً لدى الإنسان أن يظهر الله في هيئة إنسان؟
٨ - «الله ظهر في الجسد» فسِّرْ هذا القول..
٩ - هل اقتُبس الاعتقاد بالمسيح كمخلص العالم من الأديان الوثنية؟ برهن إجابتك.
١٠ - كيف تثبت أن التوراة والإنجيل كُتبا بوحي من الله، ولم يصبهما أي تحريف؟
١١ - ما الفائدة من ظهور الله في الجسد؟
١٢ - هل المسيح ابن الله أم ابن الإنسان؟ وكيف تبرهن ذلك؟
١٣ - من هو الوسيط؟ هل من ضرورة لوجود هذا الوسيط؟
١٤ - ما هي شهادة القرآن والأحاديث ورجال الدين والفلسفة حول التجسد؟
١٥ - هل تفكير الغنوسيين سليم فيما يخصّ التجسّد؟
١٦ - ماذا قال القديس يوحنا فم الذهب عن اتحاد اللاهوت بالناسوت؟
١٧ - اذكر دليلين لصدق عقيدة التجسّد.

مراجع الكتاب

أولاً: كتب دينية

١ ـ الكتاب المقدس

٢ ـ نظام التعليم في علم اللاهوت القويم، للدكتور جيمس انِس

٣ ـ اللاهوت النظري، للخوري إلياس الجميل

٤ ـ علم اللاهوت، للإيغومانس ميخائيل مينا

٥ ـ محاضرات لاهوتية، للأب أوجيني دي بليسي

٦ ـ تجسد الكلمة، لأثناسيوس الرسولي

٧ ـ كمال البرهان على حقيقة الإيمان، لنفس المؤلف

٨ ـ لماذا تجسد الكلمة، للقديس أنسلم

٩ ـ ابن محبته، لهوكنج

١٠ ـ لماذا أنا مسيحي؟ ترجمة حبيب سعيد

١١ ـ مسيا، ترجمة د ق إبرهيم سعيد

١٢ ـ صدق حقيقة الانبثاق، للبطريرك مكسيموس مظلوم

١٣ ـ رب المجد، للجنة من رجال الدين

١٤ ـ الوحدة الإلهية في الأسفار الربانية، لأدولف سفير

١٥ ـ مقالات دينية قديمة، للأب لويس شيخو اليسوعي

١٦ ـ محاورات جدلية، لنفس المؤلف

١٧ ـ المشرع، للقس بولس سباط

١٨ ـ مجموع أصول الدين، لأبي إسحق بن العسال

١٩ ـ سلسلة الفصول، لنفس المؤلف

٢٠ ـ تفاسير على الكتاب المقدس لمتى هنرى، ولانجيه، وآدم كلارك، وبنكرتن

٢١ ـ قاموس العهد الجديد، للدكتور كتل الألماني

٢٢ ـ قاموس الكتاب المقدس، بإشراف بطرس عبد الملك
٢٣ ـ مرشد الطَّالبين
٢٤ ـ الكنز الجليل في تفسير الإنجيل
٢٥ ـ الروح وماهيتها، لمحمد الحريري البيومي
٢٦ ـ نظرات في العقائد المسيحية، لمصطفى سعداوي المهر
٢٧ ـ العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، لمحمد طاهر
٢٨ ـ المسيح والتثليث، لمحمد وصفي
٢٩ ـ العلم والدين، للمشير أحمد عزت
٣٠ ـ أديان العالم الكبرى، لوليم پاتون
٣١ ـ ريحانة النفوس في أصل المعتقدات والطقوس، لبنيامين شنيدر

32 - The Key of Mysteries, by Dr. Pfander
33 - Jesus Human and Divine, by Findley
34 - The Person and Work of Jesus Christ, by J. L. Nelson
35 - Jesus Christ and the Meaning of Life, by W. Malty
36 - The Deity of Christ, by B. Warfield
37 - Life of Jesus, by Ernest Renan
38 - The Fact of Christ, by G. Simpson
39 - Outlines of Christian Doctrine, by Moule
40 - Summary of Christian Doctrine, by Erdmans
41 - Christian Doctrines, Book Club
42 - What We must believe, by Kubber
43 - The Fact of Christ, by Carnegie Simpson
44 - Theology of the Old Testament, by Gustave Fredrick
45 - Theology of the Old Testament, by T. T. Clarke
46 - Outlines of Theology, by Armstray
47 - The Virgin Birth of Christ, by James Orr
48 - The Purpose of Incarnation, by Campbell Morgan
49 - The Moral Glory of Jesus Christ, by Moorehead
50 - Christ, the Only Revelation of the Fatherhood of God, by Robert Speer
51 - The God-Man, by John Stock
52 - The Mystery of Jesus' Life, by S. Spenser
53 - Hinduism, by M. Williams
54 - Hindu Religion and Ethics, Legends of India, by Thomas
55 - The Hindu View of Life, by Redha Krishman
56 - The Religion of Hindus, by Kenneth Morgan
57 - The Tales and Teachings of Hinduism, by Sarmas

58 - The Pilgrimage of Buddhism, by Pratt
59 - The Great Religions, by Clarke
60 - The Religion of China, by Legge
61 - Buddhist Bible, by Goddard
62 - Studies in Buddhism, by Max Muller and others
63 - Eastern and Western Religions, by Redha Krishman
64 - Lights of Asia, by Ikbal Ali
65 - The Believing World, by Lewis Browne
66 - World Faith, by Ruth Cranston

ثانيا: كتب تاريخية

١ ـ تاريخ الكنيسة، لموسهايم
٢ ـ تاريخ الكنيسة، لأندريه مولر
٣ ـ الخريدة النفيسة في تاريخ الكنيسة، للأسقف إيسيذورس
٤ ـ تاريخ الأمة القبطية، للجنة التاريخ القبطي
٥ ـ المنارة التاريخية في الوثنية والمسيحية، لألكسندر صيفي
٦ ـ الفتوحات، للشيخ علي عبد القادر
٧ ـ تاريخ الكامل، للجزيري
٨ ـ تاريخ مصر القديمة، للدكتور سليم حسن
٩ ـ في موكب الشمس، لأحمد بدوي
١٠ ـ النيل في عهد الفراعنة، لأنطون زكري

11 - History of the Christian Church, by Seubres
12 - History of Christian Doctrine, by Seubres
13 - History of Christian Doctrine, by Shedd
14 - History of Religion, by Allan Menzies
15 - History of Religion, by G. F. Moore
16 - Short History of the World, by Well

ثالثاً: كتب فلسفية

١ ـ مجلة كلية الآداب
٢ ـ الكون والفساد، لأرسطو
٣ ـ علم الطبيعة، لنفس المؤلف

٤ ـ أفلاطون، للدكتور عبد الرحمن بدوي
٥ ـ المثل العقلية الأفلاطونية، لنفس المؤلف
٦ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم
٧ ـ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، لنفس المؤلف
٨ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، لنفس المؤلف
٩ ـ قصة الفلسفة اليونانية، للدكتورين أحمد أمين وزكي نجيب محمود
١٠ ـ قصة الفلسفة الحديثة، لنفس المؤلفَين
١١ ـ الله، لعباس محمود العقاد
١٢ ـ عبقرية المسيح، لنفس المؤلف
١٣ ـ عقائد المفكرين في القرن العشرين، لنفس المؤلف
١٤ ـ الفلسفة الإغريقية ١ و٢ للدكتور محمد غلاب
١٥ ـ مشكلة الألوهية، لنفس المؤلف
١٦ ـ الفلسفة الشرقية، لنفس المؤلف
١٧ ـ الفلسفة في الشرق، لپول ماسون
١٨ ـ مبادئ الفلسفة، لرابوبرت
١٩ ـ موسى بن ميمون، للفستون
٢٠ ـ فلسفة المحدثين والمعاصرين، للدكتور أبو العلا عفيفي
٢١ ـ المدخل إلى الفلسفة، لأزفولد كوليه
٢٢ ـ الفلسفة في جميع العصور، لحنا خباز
٢٣ ـ ديكارت، لعثمان أمين
٢٤ ـ معاني الفلسفة، لأحمد الأهواني
٢٥ ـ مشاكل الفلاسفة، لبرتراند رسل
٢٦ ـ رسالة التوحيد، للإمام محمد عبده
٢٧ ـ العقائد النسفية، للتفتازاني
٢٨ ـ رسالة إخوان الصفا
٢٩ ـ الإشارات ولباب الإشارات والشفا والنجاة والرسالة العرشية، لابن سينا
٣٠ ـ الفصوص، للفارابي

٣١ ـ تهافت الفلاسفة، للغزالي
٣٢ ـ تهافت التهافت، لابن رشد
٣٣ ـ فصوص الحكم، لابن عربي
٣٤ ـ اليواقيت والجواهر، للشعراني
٣٥ ـ المواقف، لعبد الرحمن الايجي
٣٦ ـ البداية والنهاية، للإمام أبو الفدا
٣٧ ـ القول الإبريزي، لأحمد المقريزي
٣٨ ـ إبرهيم بن سيار النظّام، لمحمد أبو ريده
٣٩ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، لنفس المؤلف
٤٠ ـ فجر الإسلام، وضُحى الإسلام (ثلاثة أجزاء) لأحمد أمين
٤١ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق
٤٢ ـ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، لأحمد البهي
٤٣ ـ حاشية الصاوي على الدردير على منظومته «الخريدة»
٤٤ ـ حاشية البيجوري على متن السنوسية
٤٥ ـ حاشية الأمير على شرح الشيخ عبد السلام علي الجوهرة
٤٦ ـ الفلسفة الإلهية، لمحمد يوسف
٤٧ ـ تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للإمام إبرهيم البيجوري
٤٨ ـ رسائل إخوان الصفا
٤٩ ـ المواقف، للقاضي عبد الرحمن الايمي
٥٠ ـ براهين الكتاب والسنة الناطقة، لعبد السلام القضاعي
٥١ ـ الملل والأهواء والنِحل، لابن حزم
٥٢ ـ كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى
٥٣ ـ الأنوار المحمدية من المواهب اللدنية، ليوسف البنهاني
٥٤ ـ الإسراء معجزة كبرى، لمحمد حجازي
٥٥ ـ محاضرات في الأدب المسرحي، للدكتور علي عبد الواحد

56 - Prospects of Philosophers, by Laurence Browne
57 - Philosophy of the first Six Centuries, by Maurice
58 - Modern Philosophy, by Philip Maurs

رابعاً: كتب علمية

١ ـ النجوم ومسالكها، ترجمة الدكتور الكرداني
٢ ـ العقل الباطن، للدكتور سادلر
٣ ـ الكون الغامض، ترجمة محمد بدران
٤ ـ العالم وأينشتاين، ترجمة محمد البرقوقي
٥ ـ الخلود أو الذرة والطاقة، للأستاذ حسن عبد السلام
٦ ـ العقل والإيمان، لنورمن أندرسون

7 - New Geology, by George Price
8 - Anthropology, by Taylor
9 - Physical Geography, by Stamp

خامساً: مراجع عامة

١ ـ قاموس المحيط

٢ ـ مختار الصحاح

3 - Encyclopedia Britannica
4 - International Encyclopedia
5 - The New International Encyclopedia
6 - Biblical Literature Encyclopedia
7 - Encyclopedia Of Religion and Ethics
8 - Larousse Dictionaire
9 - Twentieth Century Dictionary
10 - The Westminster Dictionary of the Bible
11 - A Compendious Syriac Dictionary
12 - The Concordance of Bible Words and Names
13 - A Pocket Lexicon of The Greek New Testament
14 - Young's Concordance
15 - The English Language, by Sambrook


Bibliotheca Alexandrina
0388296